

كاترين كوليو - تيلين

ماكس فيبر والتاريخ

ترجمة

د. جورج كتورة



كاترين كوليو - تيلين

ماكس فيبر والتاريخ

ترجمة

د. جورج كتورة

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

هذا الكتاب ترجمة

*MAX WEBER
ET L'HISTOIRE*

PAR CATHERINE COLLIOT-THÉLÈNE

© Presses Universitaires de France

ثبت بمؤلفات ماكس فيبر

En allemand :

بالألمانية

- Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1968*. Cité *WL*.
Wirtschaft und Gesellschaft, 2 vol., Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1976. Cité *W&G*.
Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, 3 vol., Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1972. Seul le premier volume est utilisé ici, et cité *RS I*.
Wirtschaftsgeschichte. Abriß der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Berlin, Duncker & Humblot, 1958.

En français :

بالفرنسية

- L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Librairie Plon, 1964. Cité *EP*.
Essais sur la théorie de la science, Paris, Librairie Plon, 1965. Cité *ETS*.
Le savant et le politique, Paris, UGE, coll. 10/18, 1963. Cité *S&P*.
Economie et Société I, Paris, Librairie Plon, 1971. Cité *E&S*.
Sociologie du droit, Paris, PUF, 1986. Cité *SD*.

الاشارات في الهوامش

وفي صلب الكتاب تعتمد الاختصار الوارد في هذا الثبت

مقدمة

لا يعتبر ماكس فيبر مجهولاً في فرنسا، لكن الفكر الفرنسي لم يأخذ إطلاقاً بالرهان «الفلسفي الصرف» المرتبط بآثاره. ولا علاقة لقلة الاهتمام هذا بعدم ترجمة كافة آثاره أو معظمها إلى الفرنسية: إن اللغة الثيبرية لغة قاسية دون شك، ولكنها ليست أكثر قسوة من لغة عدد آخر من المؤلفين الألمان. إلى جانب صعوبة اللغة لا بد من الإشارة إلى الفصل الشديد بين العلوم (في فرنسا) مما شكل عائقاً فعلياً حال دون تقدير صحيح لأهمية هذا المؤلف. وإذا كان فيبر قد صُنّف عالم اجتماع فإن هذا التصنيف قد أثار احتياط الفلاسفة الفرنسيين. ذلك أنه بالنسبة لمعظمهم تعتبر المسيرة المرتبطة بعلم الاجتماع مسيرة مثيرة للشبهات: إنها تبدو متأثرة، شأن معظم العلوم الإنسانية ببساطة المعارف الوضعية المقتنعة عقدياً بالصوابية العلمية لمنهجيتها والجاهلة لشروط تكوين غرضها. تتغذى الفلسفة الفرنسية المعاصرة بعدد متنوع ومختلف من التقاليد: الهيجليون، ورثة الكانطية الترنسندالية والفختية، أنصار الفنومونولوجية، كما أن أتباع هيدغر لا يتحدثون اللغة نفسها، كما أن خلافاتهم غالباً ما تترجم صراعاً عنيفاً. ثم إن الحذر تجاه العلوم الإنسانية وبخاصة علم الاجتماع هو حذر نجده عندهم جميعاً مع اختلاف في حدة النقاش فقط.

ثمة مخاطرة إذاً في إدخال ماكس فيبر ضمن دائرة المؤلفين الفلاسفة. علينا أن لا نقلل من ضخامة هذه الصعوبة: فالعادات المتناقضة لا تشكل وحدها سبباً لذلك. ففي العديد من الحالات مد فيبر لمنتقديه الحبل ليصار إلى شنقه به. ذلك أنه قد أشار مراراً إلى أن الصفة التجريبية البصرية لمشروعه المعرفي قد تحاشت أخذ مسائل الفلسفة بعين الاعتبار: هذه الاسئلة التي تلامس «معنى» الحياة والعالم، إلى جانب التبريرات النهائية لقواعد النشاط. لقد ترك ذلك كله حقل رعي «للفكر النظري» (WL 152; ETS 127) للتأويل الماورائي للعالم (WL 156; ETS 132) «لفلسفة القيم» (WL 507; ETS 427). على العلم التجريبي أن يحصر طموحه في الترتيب العقلاني التابع للمعطى التجريبي: وهذا ما يشكل أحد الخطوط الأساسية في منهجية ماكس فيبر. هذا التقاسم لأنماط اللوغوس (علوم تجريبية من جانب، فلسفة القيم أي الشكل الفلسفي الوحيد المشروع من جانب آخر) إنما يقوم بدوره على فرضية منطقية مسبقة يقبل بها فيبر باعتبارها بديهية: عدم التجانس الأساسي بين نص وصفي وبين نص مسبق، أو عبارات عصره بين حكم الواقع وحكم القيم. إنه تمييز يقيمه فيبر على المبدأ الصحيح في الأدبيات العلمية، واحترامه يشير إلى احترام العالم ومدى جديته.

«إن صحة أمر عملي يعتبر معياراً، وصحة الحقيقة المبنية على معاينة تجريبية للحدث من جانب آخر إنما هما من مستويين اشكاليين غير متجانسين، بحيث أننا نلحق الضرر بالأولى أو بالثانية إذا ما تجاهلنا تمايزهما وإذا ما حاولنا جمعهما ضمن قوة واحدة (WL 501; ETS 418).

إن فيبر بإلحاقه صفة العلم على المعارف التجريبية، وبعدم

إلحاقه بالفلسفة أية هيكلية أخرى سوى تلك القائمة على التفكير بالقيم، لم يقدّم بأي عمل آخر سوى شرح الأفكار المسبقة العادية جداً وهي التي كانت السائدة في عصره. في بداية العصر السابق وحتى عند هيجل كانت الفلسفة محتكرة لما هو علمي: الفلسفة والعلم كانا كلمتين مترادفتين. أما تحول دلالة كلمة العلم في القاموس الألماني فقد بدأ إبان القرن التاسع عشر وكان ذلك دلالة على انتصار العلوم الوضعية ونتيجة لتراجع الفلسفة. أما اللذين لم يعودوا الآن على هذه الوقائع والذي يسألون عن الخلفيات المستورة التي تقوم ثقة العلوم المعاصرة بذاتها عليها فإنهم يحتفظون ببعض الدوافع التي تمنعهم من التعاطي مع علم الاجتماع الفيزيائي إلا بتكتم. ثم إن فيبر قد شدد على لجوئه إلى الحقل المتروك عادة للفلسفة. فقد أكد بالفعل ودون مراوغة أن «القيم» الأخيرة التي يرتبط بها معنى الحياة وكذلك النشاط لا يمكن أن تجد تبريراً إلا بالعقل: بحيث أن الصراعات التي تقرر الالتزام الوجودي لكل فرد هي صراعات لا يمكن تجاوزها. هنا نجد استعارة لصيغة من جون ستيوارت ميل تساعد على تلخيص هذا الموقف: إذا انطلقنا من التجربة الصافية نصل إلى الشرك؛ أي إلى الصراع القوي بين مختلف الآلهة أو بين مختلف نظم القيم (WL 603; S et P 63, WL 507; ETS 427). الانطلاق من التجربة؟ ولكن هذا ما تقوم به العلوم التجريبية بالفعل. ومن وجهة نظرهم نصل إلى صعوبة تأسيس عقلاني لقيم النشاط. ومن وجهة النظر هذه نستخلص أيضاً ما للفلسفة من مهمة: تتحدد هذه المهمة بتوضيح الدلالات النهائية التي يمكن أن تكون إطار مرجعياً لنشاط محكم، مع الأخذ بعين الاعتبار تعددية هذه الدلالات ومقدرتها على إمداد تنوع الممارسات ببنية منطقية، هذا دون أن يتوصل التأويل إلى حل التناقض الأساسي. أما

العلم فهو قادر برأيه على إيجاد حل لهذه المهمة. إذ إن العلم قادر على البرهنة:

«التكلم بلغة مجازية، إذا ما أنجزتم لهذا الموقف أو ذلك فإنكم قد تكونون في خدمة هذا الإله وقد تكونون قد ضحيتم بالآخر. ذلك أنه إذا ما بقيتم أبناء لذاتكم فإنكم ستصلون حتماً إلى هذه النتائج الداخلية النهائية والمعبرة. بالاستطاعة من حيث المبدأ تحقيق هذه المهمة. هذا ما تقوم به الفلسفة إلى جانب النقاشات المبدئية، الفلسفية من حيث الجوهر والتي تقوم بها العلوم الخاصة. إذا كنا نعرف حدود مهمتنا... فإننا سنكون أيضاً قادرين على إجبار الفرد للتعرف على المعنى النهائي لما يقوم به من نشاط خاص... (WL 608; S et P 90).

لقد اختار فيبر إذاً أن يحدد موقع علمه خارج الفلسفة. بل أكثر من ذلك، بجعله العلوم التجريبية تحتكر شرف «ما هو علمي» ويربطه الفلسفة بالجزء المناسب، فإنه يكون قد بدا بمظهر المعتدي. وبتجاهله، أو بالاحتجاج عليه، فإن الفلاسفة لم يفعلوا شيئاً سوى الرد عليه بعملته.

إذا ما توقفنا عند هذه الحالة من سوء الفهم المتبادل يعني تفويت الفرصة على تجربة فكرية فريدة تفتح الآفاق أمام مجالات غير محددة تتعلق بوضعية إنسان القرن العشرين وموقفه وكذلك بصعوبات وفرضيات العلوم الإنسانية المعاصرة. ثمة موضوعة تبدو هنا مميزة وهي قادرة على اطلاعنا على أصالة هذا الفكر: إنها الموضوعة المرتبطة بالتاريخ.

الفصل الأول

حول أصول المنهجية الفيبيرية الجدل الدائر ضد المدرسة التاريخية الألمانية

فكرة التاريخ في القرن التاسع عشر

لقد تردد القول إلى درجة الاشباع: إن القرن التاسع عشر كان قرن التاريخ. قد لا ينطبق هذا القول انطباقاً على ألمانيا، حيث التسمية التي انبثقت من تجريد عصر الأنوار (وهي تسمية كانت غالباً، وإن لم يكن دائماً تابعة عن إلهام محافظ)، قد أثارت فيضاً من الأبحاث كانت النقطة المشتركة فيها المصلحة المرتبطة بفردانية ظاهرات الروح. فسواء تعلق الأمر بالقانون أو بالسياسة، بدراسة اللغات والأساطير والخرافات، بالفن أو بالفلسفة، فإن الطموح كان نفسه: إظهار خصوصية الثقافة في كل عصر. وكيف قدر لهذه الخصوصية، أو لهذا الفارق النوعي أن ينعكس في كل أبعاد وجوده. فمنذ بداية العقود الأولى من القرن التاسع عشر بدأت بعض الاسماء بالبروز كما بدأت بعض المؤلفات التي تتناول العلوم

المقارنة بالصدور: الاخوة شليجل في علم اللغة، شليرماخر في التأويل، سافيني في العلوم القانونية. أما فلسفة التاريخ فعند هيجل، كما تجلى ذلك في دروسه، وبشكل خاص في مقدمة (العقل في التاريخ)، لقد كانت هذه الأعمال مشاركة في هذه الحركة العامة مع شغلها لمكانة خاصة. إنها مكانة تلزمنا بقول بضعة كلمات حول العلاقة (غير المباشرة بحق) بين هيجل وماكس فيبر، إنها العلاقة التي تعتبر إحدى المفاتيح التي تتيح لنا فهم الجديد الذي قدمه الفكر الفيبري.

لقد استعان هيجل، دون شك في ذلك، بمصادر عصره حين أطلق اسم «روح الشعب» على التجانس في المعنى الذي يجمع ضمن كلية «واحدة» مختلف مظاهر عصر متجدد من تاريخ الإنسانية. خلافاً لقضاة وعلماء قانون المدرسة التاريخية في دراسة الحقوق (سافيني) والتي استخدمت قبله هذه العبارة، فإن هيجل لم يتنكر إطلاقاً لإرث عصر الأنوار: إن تقييم الفردانية في كل عصر من عصور الثقافة لم يبدو له غير متطابق مع فكرة تقدم الروح. إن تتابع الحضارات الكبيرة يمكن أن ينسق ضمن رسيمة جمعية يتبدى فيها روح العالم. ثم إن حقيقة هذه الروح، وبالانسجام مع الإلهام الذي بثه عصر الأنوار، لم تكن إلا تحقيق الحرية: بعبارة أخرى، إنها صنعة كل الأبعاد التي بثها الإنسان في العالم، بنى قضائية وسياسية، دين، فن وفلسفة، كل ذلك بواسطة الحرية ومن أجلها.

يبدو مفهوم فلسفة التاريخ بالنسبة للكثيرين في أيامنا وإذا ما أخذنا بالتفسير الهيجلي له، يبدو ترميزاً لتمثل التاريخ الذي شكل آنذاك تاريخ القرن التاسع عشر. يترافق هذا التبسيط مع بعض التعقيدات وبعض الغموض: كأن يصار إلى القول بالتماهي بين هذا المفهوم وبين حتمية تلغي كل إرادة للناس على مستقبلهم، أو أن يصار

للمربط بينه وبين نوع من أنواع التطورية التي كانت تنذر بظهور النظريات الوضعية مع نهاية العصر. ومن المستحسن أن نذكر هنا بأنه لم يكن للهيكلية أي رابط مع كل هذه العقائد التي لا ترى في مستقبل المجتمعات الانسانية إلا الضرورة المجردة والخالية من أية عقلنة لقدر أعمى (مبادئ فلسفة الحق المقطع 342). إلا أننا لن نتوقف باصرار عند هذه النقطة، فالأمر يتعلق بتفسيرات لاحقة خاطئة لم يقع فيها عامة المعاصرون لهيجل أو اللاحقون مباشرة بهم. فهؤلاء بكل الاحوال لم يتدبروا انتقاداتهم بالاتجاه مباشرة للفيلسوف (هيجل). بعيداً عن التعبير بشكل منسق عن الآراء المشتركة في عصره فإن فكرة فلسفة التاريخ كانت خلافاً لذلك، عرضة للانتقاد من كل الجهات. وعبر ماركس وصلت أصداء انتقادات الهيكليين الشباب إلينا: ففلسفة التاريخ لم تكن بنظرهم إلا مصيبة أوقعتها العناية المسيحية والروح المطلق وشبح الله كما صورته اللاهوتيون. لقد كان الهيكليون الشباب وبحق، من الهامشيين والصحافيين والكتاب المستقلين، وكانوا إلى ذلك على قطيعة مع الاوساط التقليدية الذين نشأوا نشأة أكاديمية. ومع ذلك فلم تصادف الاوساط الجامعية حظاً أوفر مع التفكير الهيكلية. فقد قام المؤرخون وقبل غيرهم برفضه بقوة. إذ قام ليبولد فون رانكه Leofold von Ranke وكان أحد أبرز أعلام الجامعة الألمانية في القرن التاسع عشر بإطلاق حكم غير قابل للاستئناف. لقد لاحظ أن فكرة التقدم العزيزة على الفلاسفة آنذاك إنما تعني:

«أن ترتقي حياة الإنسانية وفي كل عصر من العصور إلى مصاف قوة أعلى، إذ يرفعها كل جيل وبامتياز على ما توصل إليه الجيل الأسبق بحيث تكون الحياة الأخيرة الحياة الأكثر امتيازاً، وبحيث لا تكون العصور السابقة إلا حاملة لما سيأتي بعدها. هذا يعني إخفاء

اللاعداية على الألوهية. فالجيل الذي يعتبر واسطة سيكون عديم الدلالة إن بذاته أو لذاته. إنه جيل لا دلالة له إلا باعتباره شيئاً يمهد لمرحلة تقود إلى الجيل التالي، وبذلك فلن يكون لهذا الجيل من علاقة مباشرة مع الله... (1).

يستحق جدال رانكه مع الفلسفة الهيجلية أن نتوقف عنده للحظات. ذلك أنه يمثل بالنسبة لنا حبكة محكمة جداً مع أطروحات ثلاث ذات بنى مختلفة كلياً. الأطروحة الأولى لاهوتية: إن الفكرة الفلسفية عن التاريخ لا تتوافق مع فكرة التعالي الإلهي، فمن المنطقي أن توصلنا هذه الفكرة إلى الحلولية. والأكثر من ذلك: أن نفترض أن الله لم يعامل كافة حقب وعصور الثقافة الإنسانية بطريقة متساوية، إن لا يكون قد أولى بعضها مهمات أخرى تختلف عن مجرد اسماعها بتهيئة المرحلة اللاحقة، وأن يكون أخيراً قد نظم الأمور بحيث يسير التاريخ باتجاه نهايته، كل ذلك يفتح المجال للشك بالعدالة الإلهية. هذا الحاضر اللاهوتي قد سمح لنا بإعادة إدخال أطروحة الانطولوجيا الرومنطيقية - كل ذلك خلافاً لهيجل -. بموجب هذه الأطروحة تحتفظ كل فردانية تاريخية (كل مدنية) في ذاتها بكل ما لدالاتها من غنى. إن العدالة الإلهية والانطولوجيا الرومنطيقية يمكن تصريفهما بهدف تبرير الأمر المنهجي: على التاريخ أن يرفض استباق المعنى الكلي لمستقبل الإنسانية وعليه بكل تواضع أن يبقى متمسكاً بموضوعه. أي أن يعتمد إلى تحليل المعطيات بشكل تجريبي. إن دراسة الأشكال المختلفة التي عاش فيها الناس وبها افتكروا على مدى العصور، وإبداء الاحترام للميزات

(1) ليوبولد فون رانكه، في مقالة له عن حقب التاريخ الحديث، ظهرت ضمن مجموعة Werk und Nachlab، ج 2، ص 59، ميونيخ 1971.

الخاصة التي تعتبر مميزة لهم في كل عصر، تلك هي المهام الملقاة على عاتق الكتابة التاريخية.

على القارئ أن لا يفقد صبره. فهل يتوجب علينا أن نستعرض كافة التصورات التاريخية منذ بداية القرن التاسع عشر وحتى نهايته، حين يكون ماكس فيبر موضوع اهتمامنا المباشر؟ وبماذا يفيدنا رانكه الذي يزعم أنه كان من أكبر مؤرخي عصره، ولكنه مع ذلك فهو ينتمي إلى عصر ناجز لم يعد منذ مدة طويلة يلهم الأفكار وشروط المعرفة التاريخية! ومع ذلك فالرجعة ليست دون فائدة، إذ تفيدنا في معرفة الطرق التي سلكها التاريخ ليصبح علماً من العلوم التجريبية. إن تكليف التاريخ بدراسة المعطيات من خلال نقد المصادر، تلك هي المهمة الكبرى التي شكلت انتصار المدرسة التاريخية الألمانية. إن طموح هذه المدرسة كان كما يقول رانكه وصف «ما كان كما كان». يفترض ذلك بالطبع رفض كل جمود سبق للدلالة التاريخية العامة المرتبطة بالتاريخ العالمي. لكن المدهش في ذلك هو أن هذه المشاركة للوصاية الفلسفية قد جرت على حساب الارثوذكسية الدينية. أما عند رانكه فقد شكلت مقاومة العقلانية الهيجلية، يحدوها قلق الحفاظ على منطقة من الغموض حيث يتسنى للإيمان أن يفتح فيها، شكلت الحماية التجريبية للكتابة التاريخية: وهذا ما يتناقض مع الاحكام السائدة عند معاصرينا الذين يميلون عامة إلى جعل الفلسفة المثالية سلباً يتحدر من اللاهوت، (إن «دهاء العقل» كان بنظرهم نسخة معلمة للعناية الإلهية)، والذين يميلون أيضاً لوصف العلوم الحديثة المتحررة من الفلسفة بأنها قد قطعت مع العوالم - الخلفية دينية كانت أم تأملية. أما بالنسبة لماكس فيبر فالأمر كان خلافاً لذلك شديد الوضوح، ففي تعليقه على المؤلف الاقتصادي روشر Roscher كتب ملاحظاً:

«بإمكاننا القول إنه إلى جانب الصبر لدى الباحث العلمي، فإن الإيمان الديني هو ما يحضه، كذلك الأمر بالنسبة لرائكه استاذ الذي ويهدف انتقاد النزعات المنطقية عند هيجل قد جعل فكرة الله الشخصي التقليدية تتلاشى بشكل بدا مشبوهاً بنظره» (W L 21).

نقد فيبر للمدرسة التاريخية

ها نحن جاهزون لفهم ما مثله ماكس فيبر في عصره من أصالة. فقد خرج هو بالذات من قلب المدرسة التاريخية الألمانية. ومن حيث دراسته كان فيبر أول الأمر رجل قانون: ففي إطار العلوم القضائية حصل على درجة الدكتوراه عام 1889 ثم حصل على الجدارة عام 1892 في الحقل عينه. صحيح أن الحدود بين العلوم لم تكن قاطعة جداً كما هو الحال الآن، ثم إن دراسته الجامعية قد تضمنت إلى القانون اللاهوت والفلسفة إلى جانب التاريخ والاقتصاد السياسي، وهذا ما أثر لاحقاً على تطوره المستقبلي. وخلال ممارسته القصيرة لعمله في حقل القضاء مارس فيبر ما ظل بالنسبة له من الثوابت في حياته كرجل علم: لقد ظل متمسكاً بالترابط بين مختلف «العلوم الإنسانية» (لم تكن هذه العبارة سائدة في عصره) - علوم الدولة = السياسية والقانون والاقتصاد والتاريخ - وكانت هذه العلوم هي ما شكل مشار اهتمامه. لقد عنى في كتاباته الأولى (أطروحة الدكتوراه وأطروحة الجدارة) بالتاريخ وبالقانون التجاري في المدن الإيطالية وبالتاريخ الزراعي في روما، وقد تطرق لموضوعاته من زاوية العلاقة بالقانون العام وبالقانون الخاص. لم يكن فيبر إطلاقاً قاضياً بالمعنى الدقيق للكلمة. إن الفارق الذي لاحظته فيما بعد بين العلوم التجريبية المرتبطة بالعمل (علم الاجتماع والتاريخ) والعلوم العقدية، التي تحاول استكشاف المعنى

«الصحيح» و«المشروع» لاغراضها (القانونية، المنطقية الاخلاقية والجمالية) (راجع W. et G 1- 2; E et S 4). هو ما يعبر عن الارتباط الاساسي الذي تحدد توجهه النظري تبعاً لما ينطوي عليه من وظيفة: ومن المعلوم أن أدواقه قد توجهت نحو العلوم الأولى وقد خصص معظم أبحاثه لها.

لقد صنف ماكس فيبر كتاباته حرفياً ضمن سلسلة الكتابات المرتبطة بالاقتصاد السياسي التاريخي (راجع WL 208; ETS 204)، مع إشارات منذ البداية إلى ما بينها من تباعد. أما أولى مساهماته في المسائل المعرفية في حقل العلوم الانسانية فقد أخذت من النقاش مع أفكار ممثلي هذه المدرسة حجة لها. ومن أبرز هؤلاء الممثلين كان وليم روش وكارل كنيس. لقد ظهرت هذه المساهمة في إطار أزمة الفكر الاقتصادي وهي الأزمة المعروفة تحت اسم النقاش المنهجي (Methodenstreit)، حيث يتصارع ممثلي التقليد التاريخاني مع مخالفيهم الذين بتأثير من كارل منجر قد حاولوا التطرق لاقتصاد التاريخ ليجعلوا منه علماً نظرياً يهدف لاقامة القوانين المجردة التي تنظم المظاهر الاقتصادية الصرفة في الظواهر الاجتماعية. أما الآخرون فقد قرروا مستقبل ماديتهم: الهامشية والانشغال بالاقتصاد العام وقد استطاع هؤلاء عبر طرق مختلفة وعبر مراجعات نقدية الاستمرار في الحفاظ على مكانة خاصة ضمن الدراسات الاقتصادية كما استطاعوا تحقيق طموحاتهم.

أما الموقع الذي اتخذه ماكس فيبر وسط هذا النقاش الدائر فكان موقعاً متميزاً. لقد حمل بشدة على الاقتصاديين «الصافين» لأنهم أصبروا بقوة على الفوارق التي تفصل المعرفة الشرعية أو القانونية (أي معرفة القوانين) عن معرفة الواقع العيني. ولقد وجد نفسه رافضاً

تتبع هؤلاء المنظرين في معارضهم الحامية للبحث التجريبي والتاريخي، (راجع WL 187; ETS 175). لقد أخطأوا بنظره لأنهم اعتبروا صياغة القوانين هدف المعرفة الأعلى. ولأن المثال المعرفي الذي يستند إلى المشابهة مع علوم الطبيعة كان مثلاً محكوماً بالالتباس. فبدل التفكير في وظيفة الرسائل الذهنية الشكلية الصرف وسط منطق المعرفة قام أنصار الاقتصاد النظري بتغذية الوهم الذي يقول بإمكانية اشتقاق الواقع انطلاقاً من جمل مجردة. والاقتصاد وحده لم يكن كافياً بالطبع للقيام بهذه المهمة. لكن مهمة الاقتصاد كانت تكمن في التشارك مع الفروع العلمية الأخرى التي تدرس بطريقة منهجية متماهية مع مختلف مظاهر النشاط الإنساني، حتى يصار في نهاية الأمر إلى أن تتمكن «جملة هذه النظريات المجردة من استيعاب واقع الأشياء الحق - وهذا ما يعني إمكانية استيعاب ما يستحق استيعابه في الواقع (WL 188; ETS 176).

لقد وجد فيبر إذاً في الاقتصاد المجرد متغيراً للتصور الاستدلالي لهدف المعرفة الذي يسيطر برأيه على كل أشكال المعرفة في عصره. لم يبخل فيبر مع ذلك ما للصياغة المفهومية من جدوى ومعلوم أن هذه المدرسة قد قيمت بإيجابية ضرورتها، خلافاً للعادات وللتقاليد التاريخية. كذلك يعتبر اسهام فيبر المنهجي الأكثر شهرة، وهو ما صاغه عبر نظرية النموذج المثالي⁽²⁾، يعتبر ضمن أمور أخرى محاولة تهدف لتحديد مكانة البناءات الفكرية المجردة،

(2) جرت العادة على استخدام الكلمة الألمانية Ideal type (النموذج المثالي) في الفرنسية أيضاً وبنفس طريقة الكتابة الألمانية. وقد عرض فيبر مفهومه لهذا المصطلح في مقالته عن موضوعية المعرفة حيث حدد النموذج المثالي باعتباره جدولاً فكرياً تم استخلاصه من خلال فكرة المظاهر المحددة من الواقع.

بحيث تظل الهامشية مثلاً نموذجياً وسط مجموع سيرورة المعرفة فالعلم يزداد وضوحاً برأيه بقدر ما يكشف وسط شقوق الرسيمات المتشابهة المفاهيم التي يستخدمها. يزداد العلم ضللاً حين يعتبر ما هو ليس إلا وسيلة معرفة غاية لهذه المعرفة. ذلك أن النموذج المثالي «عالم لا تناقض فيه لعلاقات خاضعة للعقل» (WL 190; ETS 179-180)، لا يولي الفعالية التاريخية أي أهمية. لا وجود لمجتمع عيني معروف يعمل تبعاً لقوانين التبادل المحددة بشكل عقلائي دقيق. وحين نجعل من مضمون القوانين المشار إليها هدفاً نهائياً للبحث، فذلك يعني الركون إلى ألعيب الفهم المنطقية على حساب علم الواقع الأصيل.

علم الواقع: إنها العبارة التي تتردد باستمرار تحت ريشة ماكس فيبر، معبراً بها عن نوع المعرفة التي يهدف إليها. ففي هذه العبارة نجد إشارة إلى السمة التاريخية لما يقصده وإلى ما يرتبط بها من طبيعة تجريبية تتميز به طريقة بحثه:

«إن العلم الاجتماعي الذي نقترح ممارسته هو العلم بالواقع. إننا نريد أن نفهم من خلال فرادته واقع الحياة التي تحيطنا والتي نجد أنفسنا وسطها، الصلة والدلالة الثقافية لمختلف مظهراتها في هيتها الحاضرة من جهة ومن جهة أخرى الأسباب التي جعلتها تتطور تاريخياً تحت هذا الشكل وليس تحت أي شكل آخر» (WL 170-171; ETS 152-153).

إن برنامجاً كهذا لا يمكنه بالطبع أن يكون مكتفياً بنماذج مجردة توسع منطق عمل جرت عقلنته بطريقة مثالية. إن علم الواقع وخلافاً لعلوم القوانين، (النواميس) هو العلم الذي يحدد لنفسه غرضاً يقوم على فهم الاشكال التاريخية المفردة عبر فرادة بنيتها وكيفية تكونها.

خلافاً لبرانكة ولمنافسيه في حقل الاقتصاد، شدد فيبر على دور التاريخ وبشكل أكثر عمومية على العلم وعلى دراسة المعطيات التجريبية. علماً أنه قد فهم ما يترتب عن طريقته من مفارقات بشكل جد عقلاني.

يتضح لنا من خلال مطالعة الابحاث المتعلقة بروشر وكنيس أن الانتقادات التي يوجهها فيبر لهذين الكاتبين وبواسطتهما إلى مجمل المدرسة التاريخية ليست كالانتقادات التي يوجهها أنصار المدرسة التي تأخذ بالاقتصاد المجرد. وبدل أن يرفض التوجه التجريبي لمشروعهم المعرفي فهو يأخذ عليهم على العكس عدم معرفتهم بأحكام كل ما ينجم عن هذا التوجه من متطلبات. وباختصار أن القطيعة مع «التأمل» وإذا ما أخذنا بالعنوان الذي شكل مجدهم، لم تكن قطيعة قدر لها أن تبلغ حدها النهائي. إن القلب المثالي للتاريخ لا يمكن اختصاره، كما اعتقدوا بالتحديد المسبق للمعنى الذي ينجم عنه والذي يتشكل عبر نظرة كليانية. إن ذلك يسيء أيضاً إلى البنية المنطقية للمفاهيم المستخدمة، وهذا مستوى لم يستطع المؤرخون أن يرقوا إليه.

باستفادة إلى الكانطية الجديدة في تأويلها لفلسفة هيجل، وجد فيبر في فكرة هيجل عن انتشار المنطق، حلاً مبتكراً لمسألة تقليدية ترتبط بنظريات المعرفة: إنها المسألة المعروفة بـ (Hiatirsis) (irrationalis) وهي ما يفصل بين المفهوم والواقع: «بعبارة أخرى إنها الانشقاق الذي لا يبدو أن هنالك ما يسده بين نتاج الفكر وبين غنى العيني الذي لا نهاية له. وقد أطلق على هذا الحل اسم Eranatisme، وهو حل يقوم على نوع من الأقمدة يعطي المفاهيم العالمية قالب وحدة ما فوق - تجريبية على أن يُحال إليها تنوع

الظواهرات التي يفترض أنها تنجم عنها. وإحدى الفوائد التي تنجم عن هذا الأسلوب هي أنها تسمح لنا ظاهرياً بإقامة توازٍ بين نمط التحاجج عند المؤرخ وبين نمط البرهنة المحكم عند عالم الرياضيات:

«تكمّن الافتراضات الأولية الماورائية لمضمون حقيقة هذه المعرفة في اعتبار المضامين المفهومية، كما هو الحال في الوقائع الماورائية خلف الواقع، والواقع يستقي منها بالضرورة، بنفس الطريقة التي تتبع فيها القضايا الرياضية الواحدة من الأخرى» (WL 16).

إن توازٍ خادع، ومع ذلك فهو توازٍ يستلهم هنا بحسب فيبر من المثال الاستنباطي لفعل المعرفة. والمدرسة التاريخية لم تعرف التخلص منه، ولهذا السبب أيضاً لم تستطع التخلص من التقاليد المفهومية المرتبطة بالفكر التأملي. ومع التخلي من حيث المبدأ عن الفلسفة الهيجلية فإنها قد ظلت مع ذلك تتعامل مع «تمثلات ما ورائية لا يمكن إدخالها بنجاح إلا في إطار الاشتقاق الهيجلي» (راجع WL 19). لقد أورد فيبر تمثلاً على ما يقول المفهوم الكلاسيكي المعروف، مفهوم روح الشعب، وهو ارث يعود إلى Savigny. وإلى هذا المفهوم ترجع كل التعبيرات الثقافية (من قانون لغة ودين الخ) كما لو كان هو الأساس. (راجع النصوص - النص الأول).

إن الأمر الأخطر مع ذلك هو أن المؤرخين في استخدامهم لمفاهيم من هذا النوع دون العودة إلى ما تقدم عليه من بعد انطولوجي إنما يعني التسكير على أنفسهم كما لو كانوا قد وقعوا في فخ. ذلك أن ما يرتبط بالعلوم التجريبية من امكانيات فعلية إنما هي باستمرار أقل بما لا يقاس بمقارنته مع ما يطمح إليه في عملية

استدلال كاملة. فالاستدلال لا يمكن أن يستنفد اطلاقاً، لا من أعلى حيث لا يمكن إلا التوجه نحو الاسباب الأخيرة ومنها تبدى ضرورة الكل، أو من الأدنى حيث يظل هذا الكل في قلب المتغيرات. لا يمكننا تحاشي هذا النقص، وهذا ما حدا بالبعض للجوء إلى الفرضية التولوجية: إننا ندخل في حساب الفهم الانساني المحدود ما يتبقى من غموض لا يمكن رده وهو ما يشكل الرابط لكلية التاريخ، وهكذا لاحظ فيبر في أبحاث روشر ذلك التواطؤ الغريب، وهو ما نجده أيضاً عند رانكه بين جدية البحث التجريبي وبين الارثوذكسية الدينية. وقد كان لرفض الهيكلية نتائج مبهمة أيضاً.

«يشكل روشر قياساً على هيجل ارتداداً أكثر مما يشكل نقياً: لقد انتهت الميتافيزيقا الهيكلية، كما اختفت أيضاً سيطرة التأمل على التاريخ، ومكان تأليفاته الماورائية الفذة حل نوع من الإيمان الديني الذي يمتاز بسطحيته وسذاجته. ولكننا نلاحظ في الوقت نفسه انسجام ذلك مع عملية تطهير، بل بإمكاننا التحدث عن تقدم في غياب الاسباب المسبقة، أو كما يقال أحياناً وإن بشكل يخلو من النباهة «في غياب الافتراضات الأولية» عن العمل العلمي» (WL 4).

يعبر هذا الغموض في الواقع عن التناقض الاساسي في ما تقوم به المدرسة التاريخية من خطوات. فقد ظل طموحها موازياً لما كان عليه الطموح في الفلسفة: معاينة المعنى الذي تعايشه حركة تاريخ الانسانية. ولهذه الاسباب ورغم احترافها التجريبية لم تستطع هذه المدرسة احداث قطيعة على المستوى المنهجي. في البحث عن علة هذا التناقض نصل إلى ما نفهمه عند فيبر وهو ما يعرف بمشروعه الخاص في المعرفة: إنجاز ما أرادت المدرسة التاريخية القيام به، ولكن بوسائل غير ملائمة، أي تحويل التاريخ إلى علم تجريبي.

إصلاح المنهجية

إننا نبحث عبثاً عن مساوٍ «لمقالة في المنهج» في أعمال ماكس فيبر. وبالواقع فقد أبدى ريبه كبيرة تجاه المنفعة التي تترتب عن الاعتبارات المعرفية المتعلقة بتقديم البحث العيني، والتي كانت المهم بنظره. «لنلاحظ حرفياً أنه جواباً على السؤال المتعلق بمعرفة ما إذا كان بالامكان أن نشق من ذلك كله ما يفيد المنهجية العملية في الاقتصاد السياسي، فإننا نجيب بداية بالتسلب. ما يهمنا هنا هو معرفة بعض العلاقات المنطقية»، هذا ما أثبتته في بداية أول دراسة له عن كينز (WL 46 هامش رقم 2). ومع ذلك فإن مجمل ما خصصه من كتابات تناولت مسألة المنهج ونظرية المعرفة يشكل جزءاً كبيراً يعرف باسم نظرية العلم⁽³⁾. ثم أن من آخر النصوص التي ألفها نجد «نظرية في المقولات الخاصة بعلم الاجتماع» والتي كانت معدة لتكون الجزء الأول من «الاقتصاد والمجتمع» وهي من النصوص التي تسبق مباشرة أولى الصفحات الكثيفة والصعبة التي تتناول أسساً منهجية (WG 1- 11; ETS 4- 19). ماذا يعني له إذاً التفكير بالمنهجية؟ وما الذي دفعه على صرف طاقة كبيرة للقيام بمشروع يعرف أن الفائدة المرجوة منه قليلة.

مما لا شك فيه، أنه ليس علينا أن نأخذ نفيه للفائدة العملية

(3) العنوان الكامل لهذا المؤلف هو: (Gesammelte Aufsätze zur wissenschaftslehre)، (المؤلفات الكاملة حول نظرية العلم)، وقد طبعت كاملة في توبنجن 1968. أما الترجمة الفرنسية الصادرة عنها فقد أسقطت بعض المقالات ولا سيما المقالة حول روش وكينز وفيها نفهم الجدل الخاص الذي من خلاله يمكننا تطوير نظرية في المعرفة عند فيبر.

لا اعتبارات من هذا النوع باعتباره نفيًا لا قيمة له. إن ما يركز عليه هو التأكيد على الفكرة التالية: على العالم أو المؤرخ أو الاقتصادي أو عالم الاجتماع أن يكون متأكدًا من القواعد التي ينتهجها قبل أن يشرع في عمله. من هذه الزاوية يصح القول بأنه كان مناهضاً للديكارتية. بالنسبة له يعني الأخذ بمنهجيات مسبقة باعتبارها الشرط الضروري لصحة العمل البحثي العيني، إنها تعني وضع الشيء بالمقلوب:

إن ذلك قد يكون مشابهاً للقول بأن معرفة التشريح نظرياً إنما يعني أيضاً السيطرة على الخطوات التي تكفل التنفيذ! (WL 217; ETS 220). أما التجربة فقد أثبتت وعلى العكس من ذلك؛ أن من يمهررون في منطق العلوم نادراً ما يستطيعون القيام بعمل علمي. بل يمكننا الذهاب إلى أبعد من ذلك: فغالباً ما تبقى وعودهم وعوداً عقيمة، ذلك أن المسائل المعرفية الحاسمة بالنسبة للعلوم، غالباً ما تكون متأتية من الممارسة المرتبطة بها. فلا وجود لمنهجية مثمرة إلا لتلك التي ترافق العلوم إبان العمل، مما ينفي كلياً «التأملات المعرفية الصرفة والتأملات العرفانية» (WL 217; ETS 221). ومن هنا لا يمكننا أن نجعل من ضرورتها فرضية مقبولة سلفاً. أما الأهمية التي تعطى في أوقات معينة لمسائل المنهج، إنما تعني مرور العلوم المعنية بالمنهج بأزمة ما: إنها تعني انقلاب «وجهات النظر» التي توجه التساؤلات مما يستدعي مراجعة «الاشكال المنطقية» (WL 218; ETS 221). وإذا كان فيبر قد أولى هذا النوع من الأسئلة أهمية ما رغم عدم جاذبيته الطبيعية في هذا الموقع، فذلك يعود إلى قناعته بأن التاريخ والعلوم التاريخية بشكل عام إنما كانت تحديداً في هذا الموقع (المرجع نفسه).

«مراجعة الاشكال المنطقية»: إن الأولوية المعطاة في هذا الإطار إنما تقوم أولاً على رفع الفرضية المسبقة التي تقبل وجود أحكام ناموسية مسبقة (nomologiques) وهذا يفترض التشكيك بتقليد فكري يعود إلى القرن الثامن عشر، وهذا ما أثبتته فيبر من خلال اطلاقه عليه اسم «الاسمية الطبيعية» (WL 186; ETS 175). إن القيام بإثبات اكتشاف قوانين تكون هدفاً نهائياً للعمل العلمي، إنما ينتج بالفعل عن سيطرة نموذج العلم الذي تقترحه المعارف الحديثة في الطبيعة ومن التحديد «للموضوعية» التي تعتبر بمثابة نتيجة لها: أي لنقل، إنها الفكرة التي تعتبر أن لا وجود لمعارف ثابتة قادرة على الزعم باكتساب شرعية تتجاوز الأفراد، إلا بشرط التوصل إلى نوع من الاستقلالية المنفصلة عن كل تقييم.

فما هو في الظواهر الفردية غير فردي، وما يتردد عبر سلسلة من الاحداث إلى سلسلة أخرى وما يسمح أيضاً باعتبار كل سلسلة كما لو كانت حالة تمثل انتظاماً نموذجياً، إن ذلك هو ما يعتبر جديراً بإثارة انتباه علمي. وخلافاً لذلك يعتبر الاهتمام بالفردية باعتباره فردياً، أو بمعنى آخر الاهتمام بالمظهر النوعي الخاص بظاهرة ما اهتماماً يعبر عنه بقيم لا يمكننا أن نبلغ بها درجة التعميم.

لم يكن فيبر يجهل معنى «العقائد الطبيعية» التي جرت المزيد من الانتقادات إبان القرن التاسع عشر، من جانب الفلاسفة المثاليين أول الأمر ثم من جانب المدرسة التاريخية بعد ذلك. إلا أن هذه الانتقادات لم تلامس بنظره جوهر المسألة: إن استمرار الأخذ بالمثال الاستنباطي بالنسبة للمؤرخين بالذات يعني أنهم ظلوا أسرى الخلط بين السببية وبين الانتظام المبرر. أما الوضوح اللازم للمهام المنوطة بالعلوم التاريخية ولنمط الحياة العلمية التي يمكن أن تثيرها

وهي مبررة بذلك، فيقضي أن نؤكد دون الوقوع في أي التباس بأنه نوع من الشرح السببي غريب كلياً عن مفهوم القانون. يعالج التاريخ جوانب حديثة غير قابلة للتكرار ويحاول أن يشرح ما فيها من سببية فعلية، أي من سببية فريدة تنظم ما بين بنيانها: «وحدھا الأشياء الفعلية أي العينية هي التي تمثل في ظهورها أسباباً فعلية والأسباب هذه هي ما يدرسه التاريخ»⁽⁴⁾ (WL 48).

لقد رأينا أعلاه أن ما كان ينتقده فيبر لدى اقتصاديي المدرسة التاريخية (وهي مدرسة ظل يعلن باستمرار انتماءه إليها) إنما كان الارتباط الذي ظل قائماً، خلافاً لكل أقوالهم، مع فلسفة هيغل الماورائية. ويباطل أم بحق⁽⁵⁾، لقد رأى فيبر علامة التبعية هذه في الاستخدام الذي استندوا إليه بأخذهم لمقولات عامة: فالمقولات هذه كانت «ما ورائية»، مهما كان الكلام دائراً حول الزعم بإيضاح حقيقتها. فبين الأخذ بمقولات الفكر التاريخي من جانب (وهو ما يطلق عليه في أماكن أخرى اسم: نظرية المعرفة القديمة والمدرسية)، (WL 208; ETS 204)، وبين المثال الاستنباطي في معرفة الآخر، ثمة تواطؤ ضيق بنظره. إن نمط مراجعة الاشكال المنطقية التي نجدها الآن في مجال العلوم التاريخية هو نمط يعتبر

(4) ما زال هذا النقاش راهناً، هذا ما تشهد عليه أعمال ويلم دراي الصادرة 1950 والتي قام بول ريكور بتقريبها من بعض الأمور المنهجية عند فيبر. إن امكانية اللجوء إلى تضمينات سببية تعتبر مسألة مركزية في نظرية المعرفة المرتبطة بالعلوم التاريخية. بل إنها تطال نظرية المعرفة ككل إذ تقتضي الاجابة الايجابية عليها الاعتراف من حيث المبدأ بتعددية أنظمة المعرفة العلمية.

(5) يعتبر ذلك خطأ من حيث التأويل الهيجلي. لكن لذلك أهمية دنيا في فهم المنهجية الفيبرية.

من قبيل تحصيل الحاصل: لا بد من تسجيل استبعاد ما أطلق عليه في أوقات أخرى اسم «واقعية الكلّيات» وذلك من خلال تحديد شروط استخدام المقولات بشكل مبرر. إن ما كان يدور في ذهن فيبر آنذاك هو تحديد مهمة علم الاجتماع وإيجاد تبرير نهائي لهذا العلم: في رسالة له إلى روبرت ليفمان كتب فيبر في التاسع من آذار مؤكداً بالفعل أنه قد أصبح عالم اجتماع، وذلك «ليضع حداً للتخيلات المهمة التي يثيرها باستمرار العمل على مفاهيم جماعية. بعبارة أخرى: لا يمكن أن يمارس علم الاجتماع إلا انطلاقاً من عمل الفرد أو الأفراد أياً كان عددهم، أي ما يعني أيضاً العمل بطريقة «فردية» صرفة داخل المنهج» (ورد هذا الاقتباس في كتاب ف. مومسن W. Mommsen: ماكس فيبر: المجتمع، السياسة والتاريخ. منشورات Suh, 1974 Kamp، ص 256 هامش 57).

ولأن فكرة الفردية فكرة تقع على حدود الخيارات الأخلاقية - السياسية وعلى حدود الفرضيات المنهجية التي تعارض مختلف المدارس في ميدان العلوم الاجتماعية فإنها قد أصبحت الآن أكثر الأفكار إثارة للالتباس. والكلام عامة عن «فردية منهجية» عند الحديث عن ماكس فيبر لا يعني قول الشيء الكثير، هذا ما لم نذكر على الأقل بالنوايا النقدية المحددة التي كانت ملهم كاتبنا حين كان يؤكد بأن الفرد إنما يمثل «الحد الأعلى» من وجهة نظر علم الاجتماع الفهمي «أي من وجهة نظر علم الاجتماع كما كان ينوي هو تطبيقه (WL 439; ETS 345). وهل ثمة حاجة لتحديد أكثر بياناً؟ إن فيبر لم يحاول قط أن يشرح الحقائق الجماعية انطلاقاً من التعددية التي لا حصر لها لأفعال أفراد مفردين. بل إنه لم يستوعب مشروع عملية من هذا النوع لا يمكن تحقيقها. وحين كان يفترض مبدئياً أن التشكيلات الاجتماعية كالدولة والمنظمات الحرفية

والمجتمعات العاملة والمؤسسات الخ. . «إنما تمثل تطورات وجملة نشاطات نوعية لأشخاص مفردين (W et C 6: E et S 12) أو حين كان يعتبر أن على علم الاجتماع أن يجعل من المفاهيم الجماعية «نشاطاً قابلاً للفهم» أي جعله ودون استثناء نشاطاً ينسب إلى فاعلية الافراد الذين يمارسونه، فإنه لم يقصد من ذلك إلا جعله بمثابة حاجز. فالمؤرخ وكذلك عالم الاجتماع كلاهما لا يمكنه تحاشي التعامل مع مفاهيم توصل إلى وحدات جماعية. والتأكيد استهلالياً أن هذه الوحدات لا يمكن أن تكون إطلاقاً شيئاً آخر إلا تجميعاً لبعض الأنماط العملية («فالمفاهيم مثل الدولة» الاقطاعية أو ما يشابهها إنما تعني بالنسبة لعالم الاجتماع عموماً مقولات ترمز إلى أنواع معينة من أنواع التعاون الإنساني. . . .» - W et G 439 E et S 345)، إن ذلك لمما بقي من الوقوع في تفسيرات خاطئة على علاقة بالجوهر، ومن التأثيرات المعكوسة التي تثيرها حتماً في المساق التفسيري: إن ذلك يسهل الابتعاد مسبقاً عن كل إغراء يحمل على إلصاق بنية ذوات مستقلة بهذه الوحدات (الأمة، الشعب الدولة الخ)، حيث النزعات والارادة والمشاريع بإمكانها أن تعطي تقييماً للشرح.

إن الازدراء الذي أبداه فيبر تجاه الايحاءات التي تنجم عن المقولات الجمعية لهو ازدراء له أصوله في الأرضية الصلبة التي تتمتع بها العلوم التي تميل إلى التجريبية. لقد كان ذلك وبعبارات أخرى ترجمة لرفض عوالم أخرى على مستوى منطق بناء مفاهيم خاصة بالعلوم الاجتماعية. والاهتمامات عينها قادته لتحديد مفاهيم أساسية في هذا العلم (مثل مفاهيم السلطة والسيطرة بشكل خاص) مستنداً بذلك إلى مفهوم جريء هو مفهوم الخط. فالسلطة كما نجد ذلك في إحدى فقرات القسم المنهجي من كتاب «الاقتصاد

والمجتمع» تعني «إعطاء الخط الكافي لتتمكن كل علاقة اجتماعية من تحقيق إرادتها الخاصة وسط هذه العلاقة بالذات، حتى لو تطلب الأمر تخطي كل مقاومة، ولا يهم بعد ذلك الشيء الذي يستند إليه هذا الخط». والسيطرة تعني: «إعطاء الأمر ذي المضمون المعين خطأً ليجد طاعة وقبولاً من قبل أشخاص يمكن تحديدهم» (W et G 28; E et S 56). والدولة بدورها، كما أي بنية جمعية، تستمد جوهرها من الممارسة حصراً، من ممارسة الحياة الجمعية التي تجمعها. الأمر الذي يعني أن الدولة «لا تكون... أو لا تعود موجودة بمجرد أن ينتفي الخط الذي يسير أنماطاً محددة من النشاطات الاجتماعية الموجهة بشكل له دلالة» (W et G 13; E et S 24). ذلك أن ما يعطي الدولة والسيطرة والسلطة، وبالتالي أي وحدة اجتماعية أخرى وجودها، ليس إلا نشاط الناس الذين يمثلونها. وجوهر هذه الوحدات لا يمكن تحديده بشكل منفصل عن هذه النشاطات أو لنستعمل مصطلحاً أكثر حداثة، بشكل منفصل عن هذه الممارسات التي تؤلفها: عن منطق هذه الممارسات وعن روح البنى التي تتولد عنها.

بل إن لمفهوم النموذج المثالي، الذي يشكل بالنسبة للعديد من الشراح والمفسرين أساس المساهمة التي قدمها فيبر في حقل المنهجية في العلوم الاجتماعية. إن له وظيفة تقوم على طرد الأوهام التي ارتبطت باستخدام مفاهيم جمعية. ونحن لن نحاول هنا تفحص كل المسائل المصرفية التي يثيرها هذا المفهوم. لكن الصحيح أيضاً أن فيبر قد صنف ضمن مفهومه الذي قدمه تحت عنوان النموذج المثالي مفاهيم تتمتع بأشكال جد مختلفة: مقولات عامة مثل مقولة التبادل (W L 202; ETS 196)؛ تشكيلات تاريخية فريدة: الاقطاع، الرأسمالية، المسيحية، الخ: أنماط تشير إلى دينامية تقاطعات التطور

التاريخي (الماركسية بشكل خاص - راجع ETS 199- 201; WL 204- 200). تمثيلات معقدة، أو مركبة تؤثر على السلوك التجريبي عند الأفراد (كذلك الاعتراف ببعض القيم التي تشكل وجود الدولة WL 195- 194 ETS 201- 200). أو أخيراً نظريات قيد التطور مثل المثل الكلاسيكي الذي قدمه بشأن مفهومه عن الهامشية. إلا أن هذا الغموض الظاهر إنما يتأتى فعلاً عن الرغبة بتحميل نظرية فيبر في النماذج المثالية أكثر مما باستطاعتها أن تتحمل. ذلك أن فيبر لم يزعم دون شك أنه قد أعطى العلوم الإنسانية أداة فريدة في نوعها أو إنه قد أغنى جعبتها المنهجية بمساهمة غير معلنة. بل وبكل تواضع، لقد أمل أن يسجل وجود جانب من جوانب العمل المنهجي الذي يقوم به (حتى دون وعي) كل من المؤرخ والاقتصادي وعالم الاجتماع:

«... وبالفعل كيف يمكن تحديد مضمون مفاهيم مثل «الفردية، والامبريالية، والاقطاع» و«الماركنتيلية» و«الاصطلاحية» وغيرها مما لا حصر لعدة من بناءات مفهومية من هذا النوع والتي تحاول بواسطتها السيطرة على الواقع باستخدام الفكر والفهم؟... إن اللغة التي يستخدمها المؤرخ لتحتوي وفي المئات من الكلمات المستخدمة على لوحات من مثل هذا الأفكار غير المحددة، وهي استخدام يقتضيه اللفظ بحيث يفرض نفسه بشكل غير معقلن، بل إنها كلمات نشعر أولاً بدلالاتها بشكل حدسي حتى لو لم نتفكر بها بكل وضوح» (ETS 184; WL 193).

التفكير بوضوح في إطار العلم الذي يعصى على التجربة، تلك هي الخيوط الأساسية للمنهجية الفيبرية: بعبارات أخرى، لا بد من استخراج النتائج المعرفية في إحالتها على ما يتخطى الواقع الذي

يمثل قدر عصرنا. ذلك أنه وكما سوف نرى، أن الاعتبارات المنهجية لا تتوضح حقاً إلا على خلفية التفسيرات التي تتناول وضعية وظروف الإنسان في العصر الحديث. وهو تفسير نجد أن لماركس أو لنييتشه⁽⁶⁾ أثراً فيه يفوق بكثير أثر مختلف نظريات المعرفة المعروفة في عصره.

(6) لم يصير للحدث عن تأثير نييتشه على فيبر إلا منذ وقت قصير. وقد أثار ذلك وليم هنييس في مقالة له ظهرت عام 1987 وقد أشار إلى تأثير أفكار نييتشه ولغته على فيبر وقدم الأدبيات التي تثبت رأيه. ظهرت المقالة عام 1987 في توبنجن. وقد استند المؤلف إلى رسالة وجهها فيبر إلى زوجته عام 1894 ليؤكد أن أول القراءات المنظمة لنييتشه قد قام بها فيبر بين الأعوام 1895 و1896.

الفصل الثاني

ماكس فيبر والماركسية

قبل أيام من وفاته كان ماكس فيبر يستمع إلى محاضرة حضرها أيضاً ازوالد شبنغلر. وفي طريق العودة أسر فيبر إلى شبنغلر بالقول التالي: «إن مدى إخلاص المثقف وبخاصة الفيلسوف، إنما يقاس في أيامنا بالطريقة التي يحدد فيها المثقف (أو الفيلسوف) موقعه بالنسبة إلى ماركس ونيتشة. إن الذي لا يعترف بأنه لولا عمل هذين المؤلفين لما استطاع أن يقوم بجزء كبير من العمل الذي يقوم به لهو إنسان يخدع نفسه ويخدع الآخرين. إن العالم الثقافي الذي تحيا وسطه لهو عالم تشكل وفي جزء كبير منه بفضل إسهام كل من ماركس ونيتشة» (أشار إلى ذلك أ. بومغارتن في كتابه ماكس فيبر، الأعمال والإنسان: E. Baumgarten Max Weber: Werk und Person. 345).

حول مدى مساهمة نيتشة في تطوير فيبر لنظريته عن التاريخ سنقول لاحقاً بضعة كلمات. ما يهمنا هنا هو تفصيل العلاقات بين ماكس فيبر وكارل ماركس. تبدو إثارة هذه النقطة ضرورية هنا، خاصة وأن الكتاب والشرح الفرنسيين (ولأسباب تتعلق بشكل خاص

بتاريخهم (الايدولوجي) قد أشاروا وبتوسيع إلى النقاط وللعناصر التي تشير في فكر فيبر نقداً للماركسية مهملين بذلك القرابة العميقة بين التساؤلات وبين الرؤى التي يمكن رصدها لدى كلا المؤلفين. تتساق هذه القراءة الفرنسية لماكس فيبر مع معرفة غير متساوية لمختلف جوانب أعماله. فبعض المقتطفات من المؤلفات المنهجية وبخاصة الاخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية قد أثارت الانتباه بشكل جد متميز. أما كتابه الاقتصاد والمجتمع فغير معروف بشكل جيد، أما مؤلفاته الأخرى ونعني بها الأعمال التي تناولت علم الاجتماع الديني (والمخصصة للكونفوشيوسية والهندوسية والبوذية وللإهودية القديمة أيضاً) فهي أعمال مجهولة عملياً.

مما لا شك فيه أن كتاب فيبر الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية قد أثار منذ ظهوره جدلاً والتباساً. حصل ذلك رغم حذر المؤلف الذي حاول الدفاع عن نفسه في السطور الأخيرة من كتابه تجاه امكانية إحلال تفسير روحاني محض للمدينة وللتاريخ، وهو تفسير أحادي الجانب، كان التفسير السببي الذي يعتبر مادياً واحادي الجانب أيضاً. ان الدور الذي توليه هذه الدراسة إلى الأخلاق الدينية في تشكيلها لظروف الحياة وعبر ذلك في تشكيلها للنظام الرأسمالي في الانتاج والتبادل، لهو دور يقلب ظاهرياً أمكنة «ما هو محدد (بالكسر) وما هو محدد (بالفتح) هذا إذا ما أخذنا بعبارات شائعة في المصطلح الماركسي المعروف آنذاك. بالنسبة لكثيرين، حتى في أيامنا هذه، ينحصر معنى الاخلاق البروتستانتية... في هذا البعد الجدلي: وهو تفسير يمكن أن يحيلنا أيضاً إلى نصوص أخرى معاصرة تقريباً حيث يرفض ماكس فيبر وبطريقة قطعية ما «يسمى» بال«تصور المادي للتاريخ» والذي يرى فيه نتاجاً لترايط بين نزعة

طبيعية في الفكر تجنح به باتجاه التفسيرات الواحدية من جانب، وبين «الوطنية المحلية» التي طورتها مذاهب الاقتصاد السياسي في القرن التاسع عشر من جهة أخرى. [راجع النص رقم 2 في ملحق هذا الكتاب].

لا ننكر أننا نجد عند فيبر نقداً للماركسية. هذا ما نصادفه في النصوص التي نشرها بين 1904 و1905، وهي صدرت في مقدمة كتابه الاخلاق الاقتصادية للأديان العالمية الكبرى (1915)، حيث يرفض فيبر ومنذ البداية المقولة التي تعتبر «أن خاصية السلوك الديني إنما تعتبر مجرد وظيفة يحددها الموقع الاجتماعي للطبقة التي تظهر وسطها كما لو كانت هذه الشريحة الحامل المميز لهذه الوظيفة، أو إنها لا تمثل على سبيل المثال إلا أيديولوجيتها، أو أن لا تكون إلا «انعكاساً» لموقع هذه الشريحة من وجهة نظر تمثيلها للمصالح المادية والفكرية» (RSI 240). من الواضح أيضاً أنه أراد الإشارة إلى الماركسية في عبارات أخرى نجدها بعد صفحات لاحقة من الإشارة التي أثبتناها للتو: «أن المصالح «المادية والفكرية» لا الافكار هي التي تتحكم مباشرة بالسلوك الانساني. علماً أن «صور العالم» التي أوجدتها «الافكار» قد حددت غالب الأحيان كما تحدد طرق سكك الحديد، الطرق التي تتحكم فيها دينامية المصالح في تحديدات السلوك» (RSI 252).

إنطلاقاً من هذه النصوص لا بد لنا من التساؤل عن معنى ما أسرّ به فيبر إلى شبنغلر. أليس مغرياً أن نبحث في عالم فيبر الثقافي عن بعض التأثيرات التي تركها ماركس؟ لكن لنعاود قراءة بعض النصوص لتتوصل إلى تحديد دقيق لمغزى هذه الانتقادات، ففي الصفحات عينها، أو لنقل على امتداد النّفس عينه نجد فيبر يندد

«بالواحدة الاقتصادية» التي تتسم بها المادية التاريخية ويؤكد بكبرياء على «الخصب الخلاق» أو على «الأهمية الكشفية الفائقة» التي تتسم بها المفاهيم الماركسية (WL 205; ETS 200). وهنا علينا أن لا نجد أي تناقض في روحية ما يقول به. فالماركسية قد بدت له وبكل بساطة تمثيلاً على نقيضة معرفية شائعة التردد في العلوم التاريخية والاجتماعية: إلحاق بعد أنطولوجي بالحوادث المصطنعة المفهومية، أو بعبارات حرفية منقولة عنه «الخلط بين النظرية والتاريخ» (WL 195; ETS 187).

كالعديد من معاصريه لقد رأى فيبر في «الاحادية الاقتصادية» أي في الفكرة التي بموجبها لا معنى ولا تفسير لظاهرة تاريخية إن لم يصر إلى إبراز الأثر الحاسم الناجم عن الأسباب الاقتصادية، لقد رأى في ذلك السمة التي تمتاز بها الماركسية. وبكل الأحوال لا بد من التساؤل عن مغزى النقد الفيبري. فهل كان يقصد به ماركس أم ماركسيو الأممية الثانية، لقد توقف الشراح مطولاً عند هذه المسألة، والتي تبدو لي وفي هذه الحالة الخاصة والدقيقة مسألة ليست بذات أهمية. فمن المحتمل جداً أن يكون ماكس فيبر قد تعرف فعلاً إلى كتابات ماركسية كالبيان الشيوعي ورأس المال. وبكل الأحوال فالعلاقة التي توصله بماركس لم تكن قائمة على الشرح وحين يشير إلى التصور المادي للتاريخ فهو لا يعمد إلى إيراد النصوص القانونية التي تدعم رأيه. لكنه كان على علم بالتفسير الاقتصادي للتاريخ (WL 168, ETS 149)، ثم إننا لا نجد أيّاً من التغيرات (التمييز بين الأساسي والعرضي في الحقيقة التاريخية، توسيع مجال مفهوم الاقتصاد، مفهوم التحديد الوظيفي غير المباشر الخ) لم تكن لتبدو له بمثابة قطع فعلي مع أولوية التفسير السببي للاقتصاد. إن التساؤل عن وقائع الثقافة من زاوية مشروطيتها ومن زاوية فعاليتها الاقتصادية

قد فتحت برأيه حقل أشياء جديدة، وكان هذا مما يجب إضافته إلى رصيد المادية التاريخية. إلا أنه قد ارتكب الخطأ الكلاسيكي الذي ينطوي على الخلط بين تحديد شكل المقولة الذي يتحدد بالمصلحة العلمية مع المنطق المحايث لعالم الأشياء. إن النقد الاساسي والكبير الذي وجهه فير لماركس كما وجهه أيضاً لعدد من النظريات الاجتماعية، إنما تمثل في تجاهل هذا الأخير للبعد البناء الخاص بالمعالجة العلمية لحقائق اجتماعية - ثقافية؛ أو بعبارة أخرى لأفكاره أن تكون هذه علاقات فعلية بين الأشياء التي تشكل أساس عمل العلوم، ولا اعتبارها علاقات مثالية للمسائل... (WL 166, ETS 146).

لقد كان هذا أحد الانتقادات التي وجهت عامة إلى المدرسة التاريخية الألمانية، ما نجده هنا بالفعل ليس إلا الانشغال الاساسي الذي تدور حوله كل الافكار المنهجية التي أرساها فير: تدارك تفسير يقوم على إعطاء معنى استخلاص المفاهيم في العلوم التاريخية بعداً جوهرياً؛ إبطال أقنمة مقولات الشرح التاريخي (وتحويل الأقانيم إلى وحدات فعلية) فما يشكل بنظره الأرضية لكل فكر عقدي. بدل الشروع بإصلاح أو بالقبول الجزئي لجسم من الفرضيات، فضل العقائديون أياً كان توجههم وعلى الدوام تجاهل أو التقليل من أهمية المعطيات التي تنقلها المعلومات الامبيريقية. وإذا كانت النظرية الماركسية قد شكلت «الحالة الأكثر أهمية ضمن البناءات المصنفة ضمن النماذج المثالية» [راجع النصوص المنشورة في نهاية الكتاب - نص رقم 3]، أي أنها ترسيمة مفهومية مشروعة كلياً وضرورية في إطار عملية تبغي كشف الأمور. ومن خلال الاستخدام الذي دأب عليه الآخذون بهذه النظرية ظهرت بعض عمليات القلب النظري التي ولدت سوء تفسير جوهري لبعض البناءات: ومن أداة مؤقتة تسهم في

البحث تحولت إلى أداة تعيق بل تحكم الرقابة على البحث، لقد حدث وبطريقة توصي بأنها نقيض ما يظهره المنطق من محايثة للوجود الفعلي، أياً كانت المعطيات التجريبية. فيما يخص الماركسية، كان الاغراء النظري كبيراً أكبر من أن يقدم «نموذجاً مثالياً للتطور» أي أن يقدم صورة يفترض بها أن تعطينا تلخيصاً لكيفية الانتقال من حالة تاريخية للتنظيم الاجتماعي إلى حالة أخرى. وهنا يسجل ماكس فيبر ملاحظة يروي بموجبها أنه حين يمثل التنظيم المنطقي للمفاهيم دينامية سيروية، حينها يكون التضليل الفكري قد بلغ أقصى ما يمكن أن يبلغه. [راجع النص رقم 3].

لا شك إذاً، في أن نقد فيبر للتصور المادي للتاريخ لم يكن موجبها إلا إلى أحادية التفسير المعرفي. ومع ذلك فقد كان فيبر شديد الاختصار فيما يجمعه مع ماركس. فبصورة عامة لم يسجل عادة ما استقاه ممن سلف من مفكرين سابقين أو معاصرين، سواء تعلق الأمر بالمدرسة التاريخية في الاقتصاد أو بنيتشه أو بجورج سيمل أو بماركس: لا لأنه كان يعارض الاعتراف بما عليه من دين للآخرين، بل لأنه كان قليل الاهتمام بتقديم أفكار للمؤرخين المستقبليين، كما كان قليل الاهتمام من جانب آخر قليل الاكتراث بإبراز كيفية تطور أفكاره ومفاهيمه الخاصة. وبالتالي فإنه يتوجب علينا، نحن القراء، أن نلمس هذا الخيط انطلاقاً من الاشارات التي نجدها متفرقة في كل كتاباته مستنديين دون شك إلى الفهم العام للخطوط الحاسمة لفكرة التاريخ السائدة في أيامه.

من ماركس إلى فيبر: تواصل الاسئلة

ما الذي نجده في عالم فيبر الثقافي حاملاً للطابع الذي خلفه ماركس؟ أولاً في الاسئلة التي تثيرها أبحاثه، وثانياً في موضع

الدراسة الذي حددها. والموضوع هذا كان الرأسمالية التي لاحظ
بخصوصها في نص وضعه عام 1920 بأنها كانت القوة الأكثر تأثيراً
في تحديد مصير حياتنا الحديثة. مما لا شك فيه أن فيبر لم يبدل
توصيفه للحدثة بنمط تنظيم التبادلات أو بالعلاقات الاقتصادية -
الاجتماعية. ولكن وفي إطار الاشكالية العقلانية الغربية التي توسعت
آنذاك، فإن تأثير ماركس كان لا يزال ماثلاً (وهو التأثير الذي يتمظهر
في عملية الاقتصاد وفي المؤسسات القضائية والسياسية وفي نمط
العلوم وأشكال الفن السائدة). والعلاقة بين فيبر وماركس تتحدد
أيضاً في ما يتمثله خيطاً مشتركاً بين كافة المستويات والذي به
تحدد علاقة الإنسان في كينونته مع العالم. بعبارة واحدة إنها
التشييء (Versachlichung).

لا يمكننا هنا أن نتحاشى الرجوع إلى اللغة الألمانية، ذلك أن
وحدة الموضوع الذي نجده عبر كل التحليلات الفيبيرية للاقتصاد
النقدي وللبيروقراطية وللحياة السياسية أو للقانون الحديث، فهي
وحدة تخترقها أو تجمعها عبارات مشتقة من العبارة التي أوردنا. إذ
نجد من مشتقاتها المصدر شيء والصفة شيئي الخ. إن الموضوع
المطروح هنا هو موضوع لا شخصية العلاقات الاجتماعية، وهي
سمة تتميز بها حدائتنا. لا شخصية العلاقات البضائية أول الأمر،
وهي سمة يشير إليها فيبر ليعبر التناقض مع متطلبات التسامح
المسيحي: «... بهذا المعنى تعتبر الجمعة الاقتصادية الجذرية
بمثابة تشييء، ثم إنه لا مجال للسيطرة على عالم النشاط التجاري
المنظم فعلياً بشكل عقلائي إنطلاقاً من متطلبات تتحكم فيها الشفقة
بشكل أساسي وتكون أساس العلاقات بين أشخاص متعنيين. إن
عالم الرأسمالية المتشييء لا يترك إطلاقاً مجالاً لذلك... ثمة تواجده
بين عالم العلاقات الذي يربط الأشخاص بعضهم ببعض وبين

الاخلاقية الدينية، فعالم العلاقات لا يمكن أن ينطوي أو أن يخضع لمعايير العلاقات الاحادية وحسب» (W et G 353. E et S 592). لا تطابق بين حياد الادارة السياسية وسير عمل العدالة فيما بعد مع المتطلبات الاخلاقية التي فرضتها في عصور سابقة الكنيسة في القرون الوسطى وكذلك البروتستنتية على النشاط الوظيفي. ذلك أن هذه الالتزامات قد استندت إلى فرضية تقول بأن لعلاقات السلطة سمة محض شخصية، وهذا ما يجعل من العدالة ومن الادارة عالماً تسود فيه علاقات السيطرة، عالماً يتحكم فيه التعسف مع النعمة، الحب مع الغضب وقبل ذلك كله التقوى المتبادلة بين المسيطر وبين المسيطر عليه، كما لو كان الأمر بمثابة عائلة واحدة. ثم إن هذه السمة لم تكن سمة «العبودية دون سيد» كما هو في الحركة العمالية الحديثة، «ولا سمة عالم مؤسسة الدولة العقلانية». فالإنسان السياسي الحديث يفي ما عليه من التزام باعتبار ذلك واجباً وظيفياً عينياً (شئياً) والقضاة يمارسون وظيفتهم مستلهمين فقط المعايير والغايات الموضوعية (بشكل تدخل فيه الشيئية). «ومرة بعد أخرى يزداد عنف السياسة الداخلي تشيئاً في إطار تنظيم دولة القانون». العقلانية ومبرر وجود الدولة هما الكلمات الاساس في الحياة السياسية المعاصرة. (W et G 361- 362 E et S 603).

يشير الشراح عادة إلى الاستعارة التي يقوم بها ماكس فيبر من ماركس وهي تناول مقولة «انفصال العمال عن أدوات الانتاج». إنها الظاهرة التي يدعونا عبرها ماركس لنرى فيها سر التراكم البدائي للرأسمالي، وهي الظاهرة التي تشكل كما نعرف ما قبل التاريخ الفعلي للعالم البرجوازي. (راجع الرأسمال ج I فصل 26). استعاد فيبر لهذا التحليل لكنه ركز على تعميم مداه شارحاً بشكل خاص وبالطريقة عينها كيفية تشكيل أحد عامودي الدولة الحديثة، (علماً أن

العامود الثاني إنجاً يتناول القانون العقلاني): لقد تناول هنا كيفية سير البيروقراطية. فالعمال هنا، أي في الاقتصاد الرأسمالي هم بمثابة الجنود في الحرب أياً كانت رتبهم، إنهم ليسوا أصحاب الوسائل التي تساعدكم على إقامة الحرب، إنهم ليسوا أكثر من الموظفين الذين يعتبرون أداة الإدارة: يشكل ذلك بالطبع عنصراً أساسياً لشرح بواسطته جزئيات عملية سير السياسة كما الاقتصاد الغربيين المعاصرين. والاستعارة هذه ليست بالواقع إلا استشعاراً لأعراض على درجة مميّنة من القرابة. أما العقلانية التي أسندها فيبر إلى المجتمعات الغربية المعاصرة فهي عقلانية ربطها بإحكام إلى تشييء كل مظاهر الحياة الاجتماعية. قد نصادف في ذلك صدى للاشكالية الماركسية حول «الحياة الفتشية» مع الفارق التالي، وهو أن ماركس وعلى مستوى الاقتصاد (في الشكل البضائعي للإنتاج) قد أشار إلى الانقلاب الحاصل في العلاقات الاجتماعية، وهي نقطة لم يكن بإمكان فيبر أن يتبعها. ولكننا مع ذلك قد لا نسجل هنا إلا اختلافاً صغيراً، خاصة حين يكون الهدف فهم الحداثة حيث نجد فهماً متماهياً لدى كل من الكاتبين. فالمسافة ليست كبيرة بالفعل بين «عقلنة» فيبر وبين «الاستلاب» عند ماركس⁽¹⁾. ففي كلتا الحالتين ما يشار إليه ليس إلا التسيير الذاتي الذي يتعاضم باستمرار لحقوق أنشأتها أساساً الممارسة الإنسانية. بعبارة أخرى إن ما أشار إليه ماركس أحياناً تحت اسم «Naturwuchsigkeit» (حالة النمو الطبيعي) ليس إلا إشارة إلى اكتساب أنظمة خلقها العمل الإنساني طبيعة أو

(1) نستخدم هذه العبارة لتلخص مظهراً أساسياً ومعروفاً في أطروحات ماركس. مع العلم إنه قد استخدمها في الأيديولوجية الألمانية بشكل غفغف إذا حاطها بمزدوجين تعبيراً منه عن رفضه للاشكالية الفلسفية.

شبه - طبيعة خاصة به . هنا أيضاً كان ماركس ينظر إلى خاصية الشكل الاقتصادي للظاهرة : إن تقسيم العمل ، تحت ضغط السوق وسلطته ، كان ينظره سبب تحجير النشاط الاجتماعي وتحويله إلى قوة عينية تسيطر على الإنسان وتخرج على كل رقابة⁽²⁾ . ونحن نعلم أن فيبر قد استعاد هذه المقولة لكنه أسند إليها ماصدقاً أكثر اتساعاً : إن عقلنة العلاقات التي يقيمها الإنسان مع مختلف دوائر أو مجالات العمل إنما تتمظهر عبر الواقعة التي تجعل كل مجال (السياسة ، الاقتصاد وإليها يضيف الجماليات والحياة الجنسية) يفرز منطقاً خاصاً به ، وبه يسير نفسه . (راجع النص رقم 5 . راجع أدناه الفصل رقم IV) . وبفعل فرز هذا المنطق الخاص ، وبقدر ما تصبح هذه المجالات مجالات مفردة معزولة الواحد منها عن الآخر ، بقدر ما تصبح مجالات تعصى عن محاولات التنظيم التي تملئها الاعتبارات الاخلاقية والدينية حصراً .

الإحالة إلى داخل الواقع

أين هي سمة ماركس التي يمكن أن نعثر عليها في عالم فيبر الثقافي؟ ذلك كان مضمون السؤال المشار أعلاه . ونحن الآن في

(2) راجع الايديولوجية الالمانية ص 63 (الترجمة الفرنسية) «هذا التثبيت للنشاط الاجتماعي ، هذا التحجير لنشاطنا ضمن قوة موضوعية تسيطر علينا وتخرج على كل رقابة وتكون ضد كل توقعاتنا ، والتي تحيل حساباتنا صفرأً ، لهُو أحد اللحظات الحاسمة في التطور التاريخي حتى أيامنا . إن القوة الاجتماعية ، أي القوة المنتجة الناجمة عن تعاون الافراد المشروط بتوزيع العمل ، لا تبدو بوضوح لهؤلاء الافراد باعتبارها قوة خاصة بهم ، ذلك أن هذا التعاون يحد ذاته ليس إرادياً بل فطرياً ، طبيعياً ؛ إنها تبدو لنا بمثابة قوة غريبة خارجية بالنسبة لهم ، وهم لا يعرفون من أين تأتي ولا أين تذهب . . . »

صدد الاجابة : إنها في الطريقة التي يتصور بواسطتها ما يشكل ميزة العالم الحديث .

قد يقال إن ما نردده ليس شيئاً . ومع ذلك فإننا نقول إن هذه الإشارة لا تشكل كلية الدين الذي يتوجب لفيبر على ماركس . فإلى جانب ما أشرنا إليه ، لقد ورث فيبر أيضاً تصوراً أولياً محدداً لمادة كتابة التاريخ البشري . من الصعوبة بمكان إدراك هذا التواصل . فالقاعدة العامة قد جعلت كلاً من المؤرخ ومن عالم الاجتماع شخصاً نادراً ما يهتم بتحديد وتدقيق طبيعة سؤاله إلى مستوى يعتبر خاصاً بحقل الماورائيات وهذا ما يعتبر إنه أيضاً جزءاً من عمل الفلاسفة . وماكس فيبر لم يكن ليشذ عن ذلك - ما الذي يشكل حبكة تاريخانية الناس ؟ ما الذي يدخل مؤثراً في عملية تعاقب الاجيال ، في عملية تحول سبل العمل ، سواء كان التحول مطرداً أو فجائياً ، في العادات والمؤسسات وفي نظم التفكير والاعتقاد ؟ فيما يخصه ، وجد ماركس الفرصة ليعطي رأيه حول ذلك وإن بشكل أدبي عام طفت فيه العبارات على صرامة تكوين المفاهيم : لقد شكل الجزء الأول من الايديولوجية الألمانية رغم كل عيوبه الظاهرة لمن كان ينتظر تفصيلات أكثر دقة ، شكل النص الأول في العصر الحديث الذي حاول تقديم توصيفات انطولوجية لكيفية كتابة تاريخ مادي . أما كتابات فيبر فلم تقدم شيئاً مشابهاً . ونقاط الجدل التي أثارها في كتابه «نظرية العلم» إنما تدور عامة حول مسائل معرفية : طريقة اكتساب المفاهيم الخاصة بالعلوم الانسانية (علوم الثقافة بتعبير فيبر الذي استعاره من ديكارت) ، طريقة تشابك الرسيمات التي ترتبط بالنماذج المثالية ، تطوير الفرضيات السببية وطرق تبرير أو رفض هذه الفرضيات ، بعبارة واحدة البحث عن منطق البرهنة ، هذا ما شكل محور اهتمامه . أما الانطولوجيا أو الانتروبولوجيا مع ترابط

هذين المجالين مع الاعتبار المنهجية، فلم يكونا محور اهتمامه بشكل منسق.

ثمة ملاحظة قد تكون بالنسبة لنا نقطة انطلاق. لقد استعمل ماركس كما فيبر عبارات جد متقاربة في وصفهما للعلم الذي يعتقدان إنهما يقومان بممارسته: إنه علم حق، علم وضعي، هذا ما رواه ماركس في أكثر من مناسبة في النص التمهيدي الذي يشكل الجزء الأول من الايديولوجية الألمانية⁽³⁾، أما فيبر فقد وصف العلم الذي يمارسه بعلم الواقع. سواءً تعلق الأمر بالأول أو بالثاني فإن كليهما قد أثار جدلاً إذ ارتبط مفهوم كل منهما بنص مختلف⁽⁴⁾. ومع ذلك فإن المضامين، أو ما تنطوي عليه هذه المضامين كانت جد متقاربة.

لقد سبق لفويرباخ أن استخدم مفهوم الفلسفة الوضعية مشيراً بذلك إلى خطابه الخاص مميزاً إياه عن التأمل الفلسفي. ثم إن الإصرار على العودة إلى الواقع قد كان هاجس الفكر الألماني ما بعد هيجل، هذا ما تشهد عليه العبارات المستعملة في الخطاب الفلسفي والتاريخي في الثلاثين الأخيرين من القرن التاسع عشر وذلك بالإصرار على ما «في هذا العالم» (Diesseitigkeit). «تكمن مهمة التاريخ وبعد أن اختفى ما - بعد - الحقيقة (ما يتعدى الواقع) في

(3) الايديولوجية الألمانية. في النص الألماني نجد عبارة تترجم كما يلي: «علم وضعي حقيقي».

(4) عند فيبر تعتبر عبارة «علم الواقع» استعارة مباشرة من ريكارت. إنها تشير إلى علم يهدف للإمام بتقاطع الأحداث القابلة للتكرار (والحدث يفهم بمعنى عام جداً)، وهو ما كان يعرف في ذلك العصر بالفردانيات التاريخية. وعلم الواقع إذا ما أخذت بهذا المعنى فهي تقابل العلوم التاموسية والتي هي علوم الطبيعة بشكل عام.

تأسيس حقيقة هذا الواقع»، هذا ما قاله ماركس في مقدمة نقده للقانون السياسي عند هيجل. ثم إن هذه العبارة (ما في هذا العالم) قد ترددت فيما بعد باعتبارها غطاء للحقيقة في الأطروحة الثانية. من أطروحات فويرباخ⁽⁵⁾.

يطالعنا هذا الاصرار على المحايثة في أعمال ديلتاي أيضاً، الذي استقى أفكاراً من جيوردانو برونو وشافتسبري وغوته ليحبر بالعبارة المشار إليها عن تركيبة الحياة الخاصة بالإنسان الحديث. كذلك قاس فيبر عمل الاقتصادي روشر انطلاقاً من معيار «تصور الحياة الموجهة توجيهاً محض عالمي (من محض الانتماء للعالم)» (WL 39).

ولكن إذا كانت الاحالة إلى فكرة الارتباط بهذا العالم نتيجة رفض التعالي، ومقولة جد شائعة في تلك الحقبة، فبماذا تتميز تصورات كل من فيبر وماركس عن تصورات معاصريهم؟ - ثمة بعض الشراح قد قاموا وفي معرض وصفهم للمسيرة الفيبيرية بتقديم فكرة «المادية المعممة» (بيير بورديي)، أو أيضاً فكرة المادة الموسعة، تاركين جانباً المادية الاقتصادية التي قال بها ماركس. وأحياناً أخرى جرى الحديث على «مادية سياسية وعسكرية» (أ. بومفارتن)⁽⁶⁾. تشهد هذه العبارات على وجود رباط أساسي. يجمع بين التقريب

(5) راجع النص: راجع النص في أطروحات عن فيويرباخ وترجمته التقريبية: «في الممارسة يختبر الإنسان الحقيقة، أي الواقع الفعلي والقوة، السمة الأرضية لأفكاره». ص 14 من النص الألماني ص 20 من الترجمة الفرنسية.

(6) راجع. بيار بورديو: Les sens Pratique ed. de Minuit 1980. p 34. وراجع أيضاً كتاب إدوار بومفارتن عن ماكس فيبر، الإنسان والأثر. ص 577 من الطبعة الألمانية الصادرة 1964 في توبنجن. حيث نجد ما معناه... «من الواضح أن فيبر قد رأى ما لم يره ماركس، ومن الواضح أيضاً أن فيبر كان قادراً على رؤية ما لا يراه ماركس، لأن ماركس قد رأى ما رآه».

الثيوري للتاريخ وبين التقريب الماركسي له . إلا أن المحتوى النظري لهذا التقريب يظل دون تحديد . فالتصور المادي للتاريخ قد كان وبحسب صيغته الأولى جد مرتبط بفرضية مسبقة تقوم على إعطاء الأولوية للاقتصاد في تحديد العمل الاجتماعي ، وهذا ما يصعب إلى الآن فصله عنه . أما ماكس فيبر فقد قام برفض هذا الربط لرفضه أن يكون الاقتصاد فاعلاً بشكل مسبق .

بإمكاننا التساؤل باستمرار عما إذا كان الامتياز المعطى للعوامل الاقتصادية في سلسلة الاسباب التاريخية يستنزف أصالة التصور المادي للتاريخ . والفكرة كما نعلم قد انبثقت من أوساط الهيجليين الشباب وقد كان ماركس في أحد هذه الحلقات ، وهو الذي انتقد لتجديد مبادئ التساؤل التاريخي الجديد . بماذا انتقد فيبر هؤلاء المفكرين ؟ لأنهم لم يستطيعوا الانفلات من مسائل تطرحها الفلسفة ، هذا في الوقت الذين كانوا يرون في الفلسفة ارتباطاً هجيناً باللاهوت ، ولأنهم بالتالي قد ظلوا وفي ظل فلسفات مثالية يؤمنون بأن القدر التاريخي للإنسانية إنما يتحدد على مستوى التمثلات الدينية أو سواها من تمثلات للعالم . لقد شن الهيجليون الشباب حرباً قبل كل شيء على الاستلاب الديني والتأملي . وتحديدًا نقول إنهم قد شنوا حربهم لأنهم رأوا في الاستلاب (الذي يدور في نظام التمثلات لا في النشاط العيني لبني البشر) سر التاريخ السابق ، ولم يروا في مجمل الممارسات والمؤسسات الاجتماعية - التاريخية إلا أثراً لهذه البنية التي تؤلف المعنى (أي إلا أثراً لتفسير نظام الأشياء الإنسانية والإلهية) وهذا ما كان يرفضون طغيانه . إن النقد الذي كانوا يوجهونه آنذاك إلى الشكل الذي تتخذه سلطة الروح في التاريخ لم يكن نقداً يوجه إلى المبدأ الذي يعتبر التاريخ نتاج الروح . كما هو

الحال بالنسبة لهيجل ولأنصاره فإن الهيجليين الشباب قد آمنوا أيضاً «بسلطان الدين والمفاهيم وما هو عالمي». أما الفارق الوحيد فقد تمثل في ما يقوله ماركس من أن الأول قد اعتبروا السيطرة شرعية أما الآخرون فقد رفضوها باعتبارها اغتصاباً. والفارق يقوم بالطبع على تشاطر قناعة تقول بأن مادة التاريخية الانسانية لهي ذات طبيعة رمزية؛ أو بعبارات أخرى، إن ما يجعل التاريخ مفهوماً هو ما يدور في داخله، إنه تنظيم معنى للعالم، إنها الإجابة على أسئلة متماهية دائماً وهي أسئلة ترتبط بالوجود الانساني كوجود.

إن عبارة «علم حقيقي» والمرجعية الدائمة إلى الواقع كما لو كان الواقع الحقل الوحيد لتجارب التاريخ، إنما يعني التخلي الواضح عن كل استفسار لمعنى تحولات وجود الإنسان في العالم. إن ما يقوم التاريخ بمعالجته، هو الاهتمام «بأفراد حقيقيين» الاهتمام بأفعالهم وبشروط حياتهم المادية، تلك الشروط التي وجدوها قبل أن يتسنى لهم انتاج الأعمال الخاصة بهم.

بالطبع، إن الدرس الذي نستخلصه من «الايديولوجية الالمانية» لا يمكن أن يلخص ضمن هذه الإحالة إلى جعل المعرفة التاريخية مربوطة بالمهام المتواضعة التي تقوم على مجرد الشرح السببي، أي الشرح الذي يرتبط بالعلوم التجريبية - التحليلية. أما الواقع فهو، وكما تجري الأمور في كل تحليل تجريبي واع، يبنى على مقولات توجه منذ بداية اللعبة مسار البحث. قبل كل شيء. إن مفاهيم قوى الإنتاج، والعلاقات الاجتماعية والبنى السياسية والتمثلات (من دينية أو فلسفية أو أيديولوجية) تضيف على الواقع بنية تراتبية تشبه ما يتحدد في الأنظمة السببية. إن الفرصة المسبقة التي تطرح أنماطاً معينة من الممارسات (الممارسات التي ترتبط بإنتاج الوسائل لإشباع

الحاجات المادية في الوجود) نقطة انطلاق الترابطات السببية قد وجهت الانظار لاحقاً على الفكر الجديد الذي أدخله ماركس في تفسيره للتاريخ. من السهولة بمكان فيما بعد، وعلى الذين يفكرون بطريقة استبطانية ألا يتذكرون إلا الاحالة إلى العامل الاقتصادي، ولذلك يصار إلى الاستشهاد بالتعددية الفيبرية، تعددية الاسباب والمفسرة للتاريخ، إذ إن فيبر لم يتحدث عن عامل يعتبر بمثابة العامل المحدد الوحيد. لكن ذلك يتجاهل أيضاً ما يدين به فيبر لماركس وهو ما يتمثل بالقطعية مع التفسيرات المثالية للظواهر التاريخية. بالاتفاق مع ماركس كان فيبر يعرف أن اطلاق اسم علم الواقع إنما يعني تصنيف علم الاجتماع وهو ما كان يمارسه ضمن عنصر المعارف الدنيوية المحضة: معرفة الترابطات السببية التي تربط ما بين الممارسات وبنى وأشكال التمثيلات، ولا يعني ذلك تفسير وجوه المعاني. إن التعارض بين أحادية أو تعددية التفسير السببي، أياً كانت أهميته إنما يبدو بمثابة خلاف ثانوي إذا ما قيس بهذه الفكرة المشتركة بين المادية التاريخية وبين علم الاجتماع الفيبري سواء في الإشارة إلى محاثة الممارسات والبنى أو في العلاقات بين ما تمليه من تحديدات متقابلة.

استطراد: من المثالية إلى علم التفسير

أن نقول بأن التاريخ البشري هو تاريخ الممارسات الانسانية وسط حياة اجتماعية، وإنه الرابط الذي يجمع هذه الممارسات مع ما يشكل شرطاً لها ومع التأثيرات التي تنجم عنها، إن قولاً من هذا النوع لا يعدو كونه قولاً من قبيل تحصيل الحاصل. لكن هذا التأكيد يبدو أقل سخفاً إذا ما واجهناه مع الاطروحة المشتركة الأكثر

أهمية، أي مع التصور الفلسفي للتاريخ منذ كانط حتى فلسفة علم التفسير الحديثة⁽⁷⁾.

قد لا تبدو استمراراً لهذه الأطروحة للوهلة الأولى واضحة: ثمة فاصل يقف بين فلسفة التاريخ لدى المثاليين الألمان (فلسفة كانط وفلسفة هيجل) وعلم التفسير المعاصر، إنها المدرسة التاريخية الألمانية التي تحتل مكاناً جيداً في سلسلة نسب فلسفة التفسير المعاصرة⁽⁸⁾. والمدرسة التاريخية الألمانية قد بنت هويتها على رفض فلسفة التاريخ التي وجهت إليها تهمة ادعائها بتحديد المسبق لمعنى التاريخ العالمي. فإذا صح أن نواة المثالية الفلسفية إنما تكمن في مشروع التاريخ التجريبي خيطاً موثقاً أو فرضية عقلانية مسبقة (كانط وهيجل على التوالي)، مما يسهم في إيجاد معنى للتتابع العبثي للأشياء الإنسانية، فكيف يمكننا إذاً الشك تالياً في رفض المؤرخين الألمان الكبار أو بتأثير منهم لهذا المشروع، أي لرفض الادعاء بإمكانية السيطرة على المعنى الذي يدخل التاريخ البشري، وكيف أمكن لهؤلاء إحداث قطيعة مع المثالية؟

تشكل الإجابة على السؤال المطروح هنا أطروحة تستدعي دون

(7) نطلق اسم الفلسفة التأويلية (أو التفسيرية) على تيار من الفكر الفلسفي المعاصر نابع من فلسفة هيدغر، حيث يبحث هذا الأخير في شروط التأويل وفي تناقل النصوص عن مبادئ التجربة التاريخية. يعتبر هانس - جورج غادمر أبرز ممثلي هذا التيار وكتابه الحقيقة والطريقة هو الأبرز هنا وقد ترجم جزئياً إلى الفرنسية. في فرنسا يعتبر بول ريكور وإيمانويل ليفيناس من ممثلي هذا التيار.

(8) راجع الجزء التاريخ من كتاب غادمر (الملاحظة السابقة) راجع أيضاً كتاب بول ريكور Du Texte à L'action, Essais d'herméneutique II Paris. Ed. du Seuil 1986 p. 75- 100.

شك برهنة أكثر توسعاً مما نستطيع أن نطرحه ها هنا: فيما يخص فهم التاريخ، فإن فلسفة التفسير لم تقطع إطلاقاً مع الافكار المسبقة التي تنادي بها المثالية حتى لو كانت هذه الافكار ثانوية جداً. فمن الهيجلية لم تتخلى هذه المدرسة إلا عن فكرة الاحاطة أو السيطرة على المعنى. علماً أنها لم تشك إطلاقاً بفكرة أن ما يمكن فهمه من التاريخ ليس إلا المعنى الذي يتطور فيه. فمن كانط إلى وليم دلتاي وأبعد من ذلك أيضاً إلى غادامير وريكور ثمة مفهوم - مسبق جد خاص يرتبط برهانات تاريخ الناس. إنما العادات، القانون، المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وباختصار كل ما تبادر الكتابة التاريخية إلى وصفه وشرحه، لا يشكل بالنسبة للتقليد الفلسفي إلا العنصر الأكثر خارجية عن هذا التاريخ، إنه بمثابة مساحته بشكل من الاشكال وخلف هذه المساحة تدور أشياء أخرى وهي التي تشكل كيفية تحدد الإنسان في هذا العالم، ومن هذا المنطلق يثبرر الاهتمام الخاص الذي يولي للماضي.

وبسبب عدم امكانيتنا هنا على التمثيل بطريقة مفصلة على هذا التصور - المسبق للتاريخ، فإننا نكتفي بالإشارة إلى الأعراض الأكثر بروزاً: التماهي، المضمّر أولاً منذ بداية ظهور الفلسفة التفسيرية بين تأويل التاريخ وتأويل النصوص. أما خصوم فلسفة التفسير فقد ألصقوا بها غالباً تصوراً «ذاتياً» للفهم الذي قدمته هذه المدرسة للتاريخ. وهم في ذلك على خطأ، لا شك في ذلك: لقد اعترف مؤيدو مدرسة التفسير ومنذ زمن طويل أن الفهم الحاصل عند قراءة النص ليس عملية تجديد المعاش الذاتي عن فاعله أثناء حدوث هذا الفعل: إن ما نبلغه في قراءتنا الفهمية ليس إلا معنى النص، أي التوافق؛ الذي يمكن استعادته باستمرار على الشيء الذي يكون

موضوع الدراسة. إن الوظيفة النموذجية التي يوليها المؤول للنص وللقراءة عامة ليست إشارة إلى تصور رومنتيقي للفهم كما لو كان ذلك إعادة احياء تماهوية للرغبات وللحواجز الحقيقية عند فاعلي التاريخ. والوظيفة هذه ليست بريئة بالطبع: إن نقل اهتمامات المؤرخ من حوافز الفاعلين نحو انتاج أفعالهم يعني أيضاً بالنسبة للمؤول وإن بشكل خفي احداث تماه بين التاريخانية الانسانية وبين المعنى الذي يعطى بعداً موضوعياً. بعبارات أخرى تدخل هذه الوظيفة حتى دون أن تعلن عن ذلك الفرضية المسبقة التي تشكل نقطة تأليف التفسير المثالي للتاريخ، وهذا ما تلخصه عبارة أوردها ديلتاي ومؤداها: «كما أن لمقاطع الكلمة معنى كذلك فإن للحياة وللتاريخ أيضاً معنى». إن ما يعالج التاريخ في نهاية المطاف ليس إلا استخلاص المعنى المودع في النصوص، وفي كل حقيقة اجتماعية - تاريخية، بمجرد أن نعتبر هذه الحقيقة بمثابة نص، أي أن تعطى ماهية رمزية.

إننا نجد دون أدنى شك بعض أنماط الخطابات التاريخية التي تتلاءم كلية مع هذا التأويل. بشكل دلالي يتوجه اهتمام ممثلي المدرسة التفسيرية (مدرسة التأويل) وبالدرجة الأولى إلى تاريخ الأدب، إلى النقد الأدبي، إلى التفسير التوراتي وإلى النصوص الفلسفية، أو أيضاً (وهنا يشار إلى حالة غادامير) إلى الكتابات التأويلية القانونية. إن توجيه الاهتمام هذا قد أوصل إلى تفضيل نمط فريد في التجربة مع العالم: إنها تجربة المثقف الذي يقيم علاقته مع الماضي وفي قسم كبير منها عبر موارد استهلاك خيرات الثقافة، النصوص والأعمال الفنية عامة، والتي تعتبر الماضي وقبل أي شيء آخر بمثابة ترسبات الدلالات التي يمكن إعادة امتلاكها. لا

شيء يمكن إعادة قوله عبر تقييم هذه التجربة المميزة. من جهة مقابلة لا يمكن انكار المحاولة الرامية لاعطاء كل تاريخ رسيمة تتعلق بنمط العلاقة بالماضي الخاص. في الفصل الطويل الذي وضعه غادمير في كتابه الحقيقة والطريقة⁽⁹⁾. وهو الفصل المخصص لفهم العلوم الانسانية حيث تكثر الاشارات إلى أعمال القرنين التاسع عشر والعشرين نجد أن ماركس كان الغائب الأكبر، ومعه يغيب أيضاً كل المفاهيم وكل الأسئلة التي تطرحها مدرسة تاريخية لا تكثرث بها مدرسة التأويل بمحض إرادتها: الكتابة التاريخية التي تعالج العلاقات الاجتماعية والبنى الاقتصادية والسيطرة السياسية... الخ. وحين نؤكد أنه بالإمكان اختصار التاريخ من ناحية مبدئية تحت مفهوم «الفهم» التاريخي التي أرسته المدرسة التأويلية، أفلا يعني ذلك خيانة للتاريخ؟ يفترض هذا التضمين بالفعل القبول بالفرضية المسبقة التي يقول بها التصور المثالي للتاريخ وهذا ما يختصر على سبيل المثال في عبارات أوردها بول ريكور: «إن الوظيفة الرمزية وبعيداً عن أن تشكل مجرد بنية فوقية للحياة الاجتماعية فهي تشكل وعلى العكس الأساس الحق لهذه الحياة». أو أيضاً: «... إن الوظيفة الرمزية ليست وحدها اجتماعية... بل إن الواقع الاجتماعي هو واقع رمزي بالأساس أيضاً»⁽¹⁰⁾. لم تكن هذه التأكيدات لتروق بالطبع لماركس أو لماكس فيبر. وإذا تفهمنا ذلك جيداً لعرفنا أنها تنطوي على مشاريع معنى (مشاريع واعية أو غير واعية) والتي تنطوي على الوجود وعلى صيرورة البنى، سواء تعلق الأمر بنظم القرابة كما هو عند علماء الاتنولوجيا أو نظم التنظيم الاقتصادي،

(9) المرجع السابق ص 39. هامش رقم 7.

(10) بول ريكور مرجع سابق ص 209.

والاجتماعي والسياسي التي يصفها المؤرخون. بعبارات أخرى أن تكون البنى الاجتماعية «محاولات تقاس مع تعقيدات الوجود والأزمات التي تحتضنها الحياة الانسانية بكل عمق» (بول ريكور. مرجع سابق ص 200).

التاريخ، علم متموضع

هل كان ثمة ضرورة لكل هذا الدوران، إذا كان الشيء الوحيد الذي يهمننا هو التحدث عن ما نجد من أمور مشتركة في مسيرة كل من ماركس وماكس فيبر؟ نعم، خاصة إذا كنا نريد أن نعرف ما تتضمنه في أعين البعض الاطروحة التي يتقاسمها هذين المؤلفين وما تمتاز به من أصالة ومن تحريض، لا سيما الاطروحة التي تعتبر أن الغاية التي يقوم عليها التأريخ هي وبكل بساطة شرح علاقات الترابط السببي المشتركة بين منطق الممارسات وبين تعارض وممانعة البنى. قد يكون أكثر ملاءمة ومن أجل نقل هذا التصور التاريخي إلى مجال الفلسفة أن نشير إلى ما أشار إليه ماكس فيبر في تحديده لموقعه من ديلتاي. من ناحية كرونولوجية صرفة يعتبر الأمر أكثر قرباً من الامكانية. والواقع أن ماكس فيبر قد تعرض لديلتاي بشكل مباشر⁽¹¹⁾. إلا أنه قد اتخذ أيضاً موقفاً من بعض طروحات ديلتاي الاساسية ومن الطروحات التي أخذ بها مؤيدو هذا الأخير من خلال التعرض بالنقد مع كاتب آخر أقل أهمية، إنه مينستربرغ وقد تعرض له في بعض الصفحات التي انتقد فيها روش وكينز وهي صفحات تستحق منا اهتماماً خاصاً.

(11) يعتبر فيبر كتابه مقدمة لعلوم الروح، المشروع الأول والموسع الذي يتناول منطق المعرفة والذي ليس منطق علوم الطبيعة.

وفي كتابه «مبادئ علم النفس» (ليبنغ 1900) دافع مينستربرغ عن الأطروحة التي تقول بعدم التجانس الجذري بين موضوعات علوم الطبيعة وبين علوم الروح (والتي يطلق عليها أيضاً اسم العلوم الذاتية). إن جوهر هذه الأشياء هي برأيه مما لا يعطي المعنى نفسه، وهذا يعني أن نمط المعرفة لا يمكن أن يكون متماهياً في كلا النمطين من العلوم: فالتاريخ وعلم النفس وكل علم يتعلق بالإنسان عامة لا يمكن أن يتألف مع مقولات المعرفة «الموضوعية» التي ترتبط بعلوم الطبيعة، كما هو الحال بالنسبة للسببية والقانون والمفهوم. ذلك أن نمط المعرفة التحليلية التي تميز علوم الطبيعة، أي البحث عن القوانين وعن الشرح السببي. إنما يفترض مسبقاً سيروية موضوعة، وإذا ما حملنا هذه السيروية إلى مجال علوم الروح فإنها ستقتضي على ما يعتبر حقل الاهتمام الخاص: الواقع المعاش، عالم الدلالة وعالم القيم.

إن فكرة تأسيس الفارق بين مشاريع المعرفة في مجالات علوم الطبيعة وعلوم الروح على مستوى انطولوجي لهي فكرة قديمة. (أياً كانت المحاولات في تعميم علوم الروح تحت اسم العلوم الانسانية أو تحت تسميات أخرى). ولقد طغت هذه الفكرة بشكل خاص عند نهاية القرن التاسع عشر في ألمانيا، كما كان لها أثراً كبيراً على فلاسفة القرن العشرين⁽¹²⁾. أن يكون مفهوم «الموضوعة» الذي يخضع له عمل العلوم الحققة غير حاسم بالنسبة لمعرفة الظواهر التي يكون

(12) نجد مثل هذه العبارة عند هيدغر في كتابه *Chemins qui ne mènent nulle part* Coll.

Tel ed. Gallimard p. 104- 105.

حيث يعتبر علوم الروح بعيدة عن الدقة. وهذا ليس نقيضه فيها ولا في هذا النوع من الأبحاث.

موضوعها علم الإنسان وفكره، فتلك أطروحة تظهر ويطرق متباينة في عدد من الخطابات الفلسفية المعاصرة، ثم إنها تعكس الازدراء (حتى لا نقول أكثر) الذي يعبر عنه تجاه العلوم الانسانية.

من الملاحظ إذاً أن فيبر، ونتيجة مواجهته لهذه الآراء قد تشبث بصياغته لمشروعه المعرفي في مجال العلوم التاريخية معبراً عنه بعبارات الشرح السببي. ففي العام 1920 كان فيبر يعرف علم الاجتماع ومعه التاريخ (والعلمان يصنفان كما نعرف في إطار علوم العمل التجريبية)، باعتبارها علوماً تتولى «فهم العمل الاجتماعي» ولكن من ضمن هدف نهائي وهو أن يشرح عبرها سبباً كيفية مسارها والنتائج المترتبة عليها» (W et G 1: E et S 4). بل أكثر من ذلك: لقد ردد وبكبرياء أن علومه هي أيضاً علوم متموضعة. هل يعني ذلك الاعتقاد بأنه أذعن، كما يفعل عادة علماء اجتماع آخرون أو ممثلو العلوم الانسانية إلى القناعة الساذجة التي تقول بوحدة المعرفة الانسانية ووحدة منهجها؟ أو إنه تجاهل بكل طيبة خصوصية المجال الذي يعالجه كل من علم الاجتماع والتاريخ؟ في مقاطع لاحقة سيتبين لنا أن هذا لم يحدث بالفعل: لقد كان فيبر على معرفة تامة بأن بعد المعنى الذي يؤلف العمل إنما هو بعد يدخل محيطاً لا مساوي له في علوم الطبيعة، الأمر الذي يتطلب تالياً مسيرة معرفية خاضة. وإذا كان قد رفض باستمرار «أن يحذف العلوم التاريخية من دائرة العلوم المتموضعة» فذلك كان بنظره الهدف المنتظر من كل علم: من الكشف عن بعض الجوانب الجوانية الخفية، سواء تعلق الأمر بالمعاش النفسي على حد تعبير مينستربرغ أو (كما نقول نحن) الكشف عن المعنى الذي تكون داخل التقليد، بل الكشف عن «كل الدائرة التاريخية المحيطة بالعالم الخارجي

باعتبارها حافظاً من جانب وباعتبارها نتيجة للسيرورة الداخلية لممثلي النشاط، أو العمل التاريخي من جانب آخر» (WL 78). إنه لم يكن لهذه العلاقة الخارجية في الترابط بين العمل الاجتماعي الانساني وشروطه وتأثيراته - أو كما يقول في موضع آخر في علاقة الإنسان بالعالم بما يخضع له من شروط وما ينجم من تأثيرات (WL 83) لم يكن لهذه العلاقة بنظره شكل علامة تشير إلى ما هو أكثر أهمية من ذلك وإنه على الفهم التاريخي أن يلعب دوره. بل إن هذه العلاقة هي ما يشكل مادة الكتابة التاريخية الانسانية، ولهذا السبب يجب أن يظل التاريخ «علماً متموضعاً».

مادية تاريخية متحررة من التفسير الاقتصادي

بشكل غير إرادي، وفي إطار جدلي يبدو للوهلة الأولى مختلفاً، اقترح ماكس فيبر توصيفاً لموضوع التاريخ مشابهاً لما اقترحه ماركس: دراسة الأفراد الحقيقيين، نشاطهم، شروط هذا النشاط وما بدر عنه من تأثير. تعبر هذه الصيغة مع ما تنطوي عليه من سطحية إلى مشروع تاريخ خاص يقتصر على شرح تكون الممارسات والبنى الاجتماعية، أي على شرح شبكات السببية الناجمة عن التأثيرات المتبادلة. - ماذا يتبقى إذاً من المادية إذا ما عمدنا إلى اختزال الفرضية التي يقتضيها الامتياز الاقتصادي؟ لقد تساءلنا في صفحات سابقة عن مغزى مشروع الفهم التاريخي، المشروع الذي يكون محور الاهتمام فيه النشاط الاجتماعي لدى البشر.

يعتبر النشاط الاجتماعي مركز الاهتمام في عملية الفهم هذه. إنه ليس نقطة انطلاق، لأنه وكما نعلم نشاط مشروع، وليس هدفاً لهذا الفهم، لأنه ينتج تأثيرات تكون ولنفسها محور اهتمام المؤرخ. نشير هنا أن هذه المهمة الموكولة إلى التاريخ لا تعبر اهتماماً كبيراً لكل

أشكال الكتابة التاريخية، وبشكل خاص المعاصر منها. فهي كما يشير فيبر أحياناً إنما تنطلق من وجهة نظر يغلب عليها الطابع المركزي: إذ تتضمن على سبيل المثال أن نعتبر أن مكانة الموت الأسود في تاريخ انكلترا بمثابة «صدفة»، بمثابة واقعة لا تخضع للشرح. وإذا تحريتنا الوضوح فإننا سنجد أن امكانية الشرح إن منذ البداية أو من حيث الانتشار تظل امكانية مطروحة خاصة من ضمن رؤية ترتبط بعلم الجراثيم وبانتشار الوباء. ولكن لا وجود «لتاريخ» بالمعنى الخاص لهذه الكلمة، كما يعتبر فيبر إلا حين يكون الشرح شرحاً لظاهرة تاريخية - ثقافية، أي لظاهرة يكمن فيها نشاط انساني (WL 83).

إن الامتياز الذي أعطاه ماركس ومن ثم الماركسية لما سمي بطريقة غير دقيقة بالتحديدات «المادية» للنشاط (وهو ما يرتبط بنظرهم عامة بالبعد الاقتصادي للنشاط الاجتماعي) أن يعني اعطاء مظهر من البنى الموضوعية وظيفة تأليفية وسط تكوين الممارسات ومد ذلك إلى كل مظاهر العالم الاجتماعي الموضوعي. إن المكانة التي أعطاهها فيبر في مجمل أعماله، للعقائد الدينية وإلى معايير العمل التي تعتبر حاملة لها (الاخلاقية الدينية) لا يعني أنه نفى أن يكون لمنطق الشرح التاريخي وظيفة مماثلة: أي الوصول إلى نقطة بعيدة يتم وضعها تحكيمياً في بداية سلسلة الاسباب حتى يصار إلى الخلاص من «اللانهاية السيئة» في كل شرح سببي. ذلك أنه في التحليلات الثييرية أن مجمل البنى الموضوعية (والتي تعتبر العقائد الدينية والأوامر الاخلاقية جزءاً منها) والممارسات الاجتماعية أيضاً، إن ذلك كله مما يحمل في دائرة التحديدات المتبادلة، الجدلية إذا شئنا، ذلك أنها جميعها مؤثرة ومتأثرة. في هذا الاطار تشكل مقدمة «الاخلاق الاقتصادية لديانات العالم الكبرى» نصاً لا لبس فيه: لقد اعترف فيبر في هذه المقدمة أن هدف الدراسات التي يضمها هذا

الكتاب ومن خلال مقارنة أديان العالم الكبرى من زاوية التأثير الذي تمارسه على السلوك الاجتماعي والاقتصادي لدى الافراد، هو قياس مدى إسهام أشكال الديانة الخاصة في الغرب في تشكيل الاقتصاد الرأسمالي الحديث. إلا أن هذا السؤال كان مربوطاً بتحفظات حذرة، مما يوحي بالتحذير من الافراط بتقدير الدور الذي تلعبه الاخلاقية الدينية. فالأخلاقية الدينية برأي فيبر ليست مجرد «وظيفة» لأشكال «التنظيم الاقتصادي»، كما أنها لا تصبغ هذا التنظيم بصفاتها مما يحمل على الانطلاق في التفسير من منطلقها وحسب. لا يمكن لهذه الوظيفة أن تشغل دور العامل السببي الأخير في مسيرة التطور التاريخي، ذلك أنها هي بالذات وليدة تحديرات متشعبة لا يمكن لأية دراسة أن تستوعبها كلياً.

وبالنتيجة، لم تكن سوسيولوجيا ماكس فيبر بحال من الأحوال قلباً لوجهات نظر ماركسية. بل أكثر من ذلك أن الشرح الاقتصادي أو الاجتماعي - اقتصادي لخصوصيات مسلكية أو أخلاقية دينية معينة هو شرح مبرر داخل هذا النوع من علم الاجتماع، وهذا ما فعله ماكس فيبر غالب الاحيان. ذلك أن المساحة المخصصة للمواقف المتخالفة التي يشغلها النشطاء اجتماعياً على الصعيدين الاقتصادي والسياسي، قد لعبت دورها في تحديد مميزات الاخلاقية الدينية. ولقد استنتج فيبر أن الفئات التي تمثل العقلنة الدينية كانت على الدوام فئات مهيمنة أو متميزة بأية طريقة اتفق، وإن النمط النوعي لهذه السيطرة أو لهذا الامتياز مما يعتبر شرطاً في إيجاد الشكل النوعي المميز لهذه العقلنة: والشكل هذا قد يختلف إن تعلق الأمر بديانة الخلاص، بالرحمة أو بالنهضة. إن مضمون الكونفوشيستية على سبيل المثال إنما يحمل علامة الدولة الخاصة مما حصنه من التطور قبل أن يقوم بتشكيل الحياة الصينية في مجملها: تتمثل هذه

الحالة بفئة من الكهنة المتعلمين ومن رجال الادب العقلانيين و«الشعبيين» أي من فئة كانت تجد مصلحتها في هذا العالم لا في العالم الآخر. إضافة إلى ذلك إن هذه الفئة الاجتماعية قد كانت في موقع يسمح لها بممارسة مثل هذا التأثير على تطور الحياة الصينية بمجملها، لا بسبب مضمون أخلاقيتها، بل تحديداً بسبب الموقع القوي الذي شغلته منذ البداية في التنظيم الاجتماعي - السياسي لهذا المجتمع.

خلافاً للماركسية إذاً، لقد رأى فيبر بكل بساطة استحالة رد الاشكال التي تأخذها تبعاً للمدنيات والعصور المعتقدات الدينية وما تنطوي عليه من ممارسات عملية بدءاً من شروط تنتمي حصراً إلى الحقل الاجتماعي - الاقتصادي. بنظره، ثمة امكانية خلاقة تكمن في شكل الدين، وهي إمكانية تغلت عن نمط هذا الاستنتاج مما يحملنا على البحث في العلاقات بين المصالح وبين المفاهيم الدينية على أساس من تأثير متبادل يختلف، من تشكيل إلى آخر، بحيث لا يمكن إلا للدراسة التجريبية من حل عقده. وبشكل أكثر عمومية فقد اعترف فيبر بوجود فعالية سببية خاصة بالتمثلات سواء كانت خرافية، دينية أو عقلانية. ذلك أن ما هو عقلائي، أي ما يمثل «النتيجة» المنطقية أو الغائية لموقف ثقافي - نظري أو عملي - أخلاقي، إنما يمارس تأثيراً على نشاط الانسان، حتى لو كان هذا التأثير ضعيفاً جداً بالمقارنة مع تأثير قوى الحياة التاريخية الأخرى (RST, 537). ومع ذلك فعلى أن نردد أن ماكس فيبر لم يعط أهمية إلى التمثلات إلا وتحديداً انطلاقاً من هذه الفعالية العملية، وليس انطلاقاً من مضمونها المحايث. وما قاله بخصوص الفائدة التي يحملها علم الاجتماع إلى مفهوم الحق الطبيعي في المقطع السابع من علم اجتماع القانون إنما ينطبق على كل تمثل آخر: إن ذلك لا

يدخل في اعتبار علم الاجتماع إلا بقدر ما تنجم عنه نتائج عملية تتعلق بسلوك صانعي الحق أو الذين يمارسونه أو الذين يخضعون له. ولهذه الأسباب فإن نمط المفاهيمية التي يقترحها فيبر للتاريخ لهي في نهاية الأمر أكثر قرباً مما اقترحتة الايديولوجية الالمانية منها إلى المثالية أو ما تولد عنها. لقد تحاشى بحق ذلك التصور المثالي منذ كتابه الاخلاق البروتستانتية... من خلال رفضه استنتاج مقدم الروح الرأسمالية من مواقف مبدئية ترتبط بالمسائل الحساسة التي ترتبط بالوجود (EP. 80- 81).

التجانس في كل ما يحصل

في رسالة له كتبها في العام 1990 أعرب فيبر عن رأي مفاده أن: «ثمة طريقتان قد فتحا، هيجل أو طريقتنا في معالجة الأمور». أما بعد هذا الاعلان فما زال بعيداً وحتى يومنا هذا عن أن يكون رأياً موزوناً بدقة. ومع ذلك فقد لاحظ أحد الشراح بخصوصه ما يلي: «لا شيء يميز بطريقة ثابتة... لا وجهة النظر المتعلقة بالعلم التجريبي وحسب، بل وجهة النظر الفلسفية أيضاً وهي وجهة نظر يصار إلى إهمالها بسهولة، ذلك أن فيبر لم يتعرض مباشرة لهيجل أو ماكس أو ديلتاي بل إنه وعلى العكس قد أخفى انتقاداته في ما تعرض له من نقد لطلابهم، في حالة هيجل انتقد روش وكينز، وفي حالة ماركس انتقد الماركسية الشعبية المعاصرة له وفيما يخص دلتاي توجه بالنقد إلى فوندت وكروتشه وآخرين⁽¹³⁾. أما الفصل الذي نحن

(13) العبارة مأخوذة من رسالة ارسلها فيبر في - اولمبيرغ بتاريخ 11 أيار 1909. وقد قدم Wolfgang Schluchter شرحاً لذلك في كتابه عن تطور العقلانية الغربية الصادر في توبنجن عام 1979، ص 34.

بصيده فهو مخصص وبدقة أوفى لتوصيف «وجهة النظر الفلسفية» هذه والتي تنطوي عند ماركس كما عند فيبر على مشروع علم تجويبي أو لنقل بعبارات أخرى متشابهة على مشروع علم يتناول الواقع.

وإذا كنا رأيا ضرورة للتوقف عند الجدل الذي بالكاد كان ابتدأه فيبر مع أسلاف الفلسفة التأويلية، فذلك من أجل إعطاء حق للتفسيرات الشائعة التي اسهمت بقوة في حجب المقدمات الميتافيزيقية للتصورات الفيبرية بخصوص التاريخ. بحجة أن فيبر قد أعطى «الفهم» أهمية كبرى في المسيرة المعرفية لعلم الاجتماع وللتاريخ، ظن البعض أن بإمكانهم تصنيفه إلى جانب ديلتاي وجورج سيمل وسط تصنيف يبعث على الابهام: «علم الاجتماع الفهمي الألماني». سنعود لاحقاً للبحث في الدور الصحيح للفهم وفهم الفعلي في علم الاجتماع الفيبري. ولكننا نوضح سلفاً أن كل إقحام لعمل فيبر في إطار التبعية لـ ديلتاي هو إقحام خاطئ بشكل كلي. كذلك يخطئ من ينتقد فيبر لكونه قد ضحى من أجل «الموضوعية» العلمية. إن انتقاداً من هذا النوع إنما يعتبر بمثابة قلب للنوايا الأكثر جوهرية عند مؤلفنا: إننا نقوم بقياس مشروعه بمقاصد أوجدتها الفلسفة التأويلية وهي مقاصد لم تكن آنذاك خاصة به. وإذا كان فيبر قد استطاع أن يعلن انتسابه لهذه «الموضوعية» وهو ما لأمه بعضهم من أجلها فلأن هذه الموضوعية كانت بنظره متناسبة مع ما أراد معرفته: الكشف عن المشروع الخالي من أعماق مخبئة وسط السببيات التاريخية أو أقله وسط بعض مقاطعها.

قد يقال لنا إن الأمر يتعلق بنوع من التهرب. إن الحجة التي يقدمها أنصار التقليد التأويلي هي التالية: إننا لم نتمكن من الوصول إلى خاصية العالم الانساني فذلك للاصرار على عدم رؤية هذا

العالم إلا من خلال نسيج الاسباب والتأثيرات. وعند فيبر إننا لواجدون الاسباب التي تسمح لنا بالإجابة على هذا الاعتراض بالذات. فيما يخص الجوهر: إذا أكدنا أن لا معنى يحرك تاريخ المجتمعات البشرية فذلك لا يكشف عن وضعية الانسان في هذا العالم بل يعطينا فكرة عن الفعل الذي حصل في الغرب الحديث. إن التصورات الأولية التي تعتبر منطلق المعرفة في العلوم التجريبية المرتبطة بالعمل لا تعكس احكام المسبقة «العلموية» عند المؤرخين أو عند علماء الاجتماع، بل هي أحد مظاهر علاقة الانسان بالعالم، وهذا ما تمتاز به مدينتنا وهذا ما يميز عصرنا. ثم إن فيبر في انتقاده للاقتصاديين من أتباع المدرسة التاريخية لأنهم لم يحترموا متطلبات «تصور حياة موجهة بشكل أساسي وسط وجهة محض دنيوية» لا يعني اعتباره المدافع عن مثال مجرد ملحق بالصرامة العلمية، بل يعني كونه المؤول لوضعية الانسان الحديث.

هنا تكمن الاحالة الحقبة التي امتاز بها ماكس فيبر، وهنا تبرز أيضاً السمة الخاصة بمشروعه: لقد كان على علم كلي بأن الاسئلة الموجهة في العلوم التاريخية، وكذلك منهج هذه العلوم، إنما كانا أسيري شروط لم يكن لهذه العلوم من سيطرة عليها. وإذا كان المؤرخ قد اعترف الآن بأنه يقوم ببناء أغراضه ومفاهيمه فذلك لا يعود لأنه كان لاحقاً على كانط الذي يعود إليه فضل صياغة الفكرة الأساسية في نظرية المعرفة الحديثة... التي تعتبر المفاهيم وسائل ذهنية تساعد العقل ليصبح سيد ما هو معطى بشكل تجريبي. (WL 205; ETS 208). ولكن ربما أيضاً لأنه يأتي بعد نيتشه الذي طرد من التاريخ كل دوار يخلقه المعنى. حتى ماركس لم يكن قد توصل إلى ذلك بعد؛ عند ماركس وبالرغم من نقده الجذري للتفسير المثالي

للتاريخ، فالمنظور التطوري مربوطاً إلى الهدف الثوري إنما كان يفسد الخريطة وذلك من خلال اقحام ضرورة غير مباشرة وسط الصيرورة العمياء في المجتمعات السابقة. وحتى يصار نهائياً إلى ترك نظرية اعطاء معنى للتاريخ كان لا بد من القيام بنقد منهجي لمفهوم التقدم وهذا ما نجده تحديداً في أعمال نيتشه. وهكذا فنحن واجدون في عبارات فيبر تلخيصاً لمعنى علم الاجتماع الذي قصده: «التجانس المطلق في كل ما يحصل»⁽¹⁴⁾. يعني ذلك غياب كل قيمة أو دلالة موضوعية ترسم مسبقاً خطوط القوة في التاريخ. «... إعطاء معنى» في «حالات الأشياء» يعني أيضاً كما كتب فيبر: «إنها مهمة لا بد من إكمالها، مع القبول بعدم وجود أي معنى. كما يقال على الاصوات، يقال أيضاً على قدر الشعب، جميع ذلك قابل لتأويلات مختلفة تبعاً للأهداف المختلفة»⁽¹⁵⁾. ما هو الصدى الذي يتردد في هذا المقطع التي نسوقه من فيبر... : «إنه قدر عصر من مدنية، ذقت طعم ثمرة شجرة المعرفة، أن نعرف أنه لا قدرة لنا على معرفة معنى صيرورة العالم من خلال النتيجة مهما كانت الدراسة التي نقوم بها عنها كاملة، بل علينا أن نكون قادرين على صنعه بأنفسنا» (WL 154, ETS 130).

(14) نيتشه المؤلفات الكاملة طبعة غاليمار ج 13 1976 ص 178.

(15) المرجع السابق ص 34.

الفصل الثالث

العقلنة وإزالة وهم العالم

لقد اكتفينا إلى الآن بالبقاء داخل المظاهر المنهجية لعلم الاجتماع الفيبري، مع بذل الجهد في البحث على الانطولوجيا الكامنة فيه والتي عليها يقوم مشروعه المعرفي. هذا مع العلم أن الاعتبارات المنهجية لا تمثل إلا جزءاً صغيراً من آثار فيبر. بالنسبة للمؤرخين وعلماء الاجتماع وحتى بالنسبة للفلاسفة أيضاً يعتبر الشيء الأهم شيئاً آخرأ مغايراً: فمن خلال دراساته التي خصصها لدراسة الأخلاقية الاقتصادية في الديانات الكبرى، ولعلم اجتماع القانون ولدراسة أنماط السيطرة (والتي تغطي عنده الحقل الذي اصطلح على تسميته بعلم الاجتماع السياسي) استطاع فيبر أن يقدم لوحة موسعة عن تشكل الغرب الحديث، وهذا ما لخصه بعبارة واحدة: العقلنة. وهذا بالتحديد ما يثير الاسئلة. وقد قيل بالفعل إنه رفض استنتاج انطلاقة الرأسمالية أو الحداثة بشكل عام من «موقف مبدئي يقوم على مسائل الوجود الأساسية»: وعلى ما تقوم مسيرته إذاً إذا لم يكن يرى في البروتستانتية (بل أيضاً في القانون الحديث بل في التبريرات الخاصة بالدولة المعاصرة) إلا «مجرد مرحلة سابقة على التصورات العقلانية للحياة»، أي بعبارة أخرى مجرد لحظات

لتطور العقلانية بشكل عام، (RSI 61; EP 80- 81). ومع ذلك فإننا نحن نصف بالعقلنة المنطق المشترك للسيرورة التي أوصلت انطلاقاً من تصورات العالم ومن الممارسات الاجتماعية (وهذا ما يسميه بسلوك الحياة) وإلى مجال البنى الاقتصادية والمؤسسات السياسية، إلى بناء المدينة الغربية الحديثة⁽¹⁾، حين نصف ذلك كله بالعقلنة ألا نكون قد رسمنا تاريخه بمعنى موحد. ثم إن عبارة «عقلنة» ألم تستعمل للإشارة إلى فكرة التفوق الغربي الحديث على كل المجتمعات الأخرى والتي تمثل بالنسبة له مستويات أقل من العقلنة. نلامس هنا جوهر الالتباس الذي يصادفنا في الدراسات المقارنة مع فيبر وهذا ما يفسر جزءاً من التفسيرات المتناقضة التي أعطيت له.

المدينة الغربية وأشكال العالمية

هل أعطى فيبر حقاً المدينة الغربية الحديثة، يعني بذلك المدينة الأوروبية والأميركية، هل أعطاها قيمة عالمية؟ تشير عباراته التي تعالج هذا الموضوع أكثر من التباس. ينطبق ذلك على الملاحظة الشهيرة التي يفتتح بها تمهيده لعلم اجتماع الأديان: «من العدالة بمكان، ومما لا شك فيه أيضاً أن يعالج ابن المدينة الأوروبية مسائل التاريخ العالمي من منظور هذا السؤال: ما هو الترابط بين

(1) سواء تعلق الأمر بتطور الاقتصاد أو القانون أو السياسة أو بتحول أنماط الحياة أو أشكال الفن. فإن فيبر قد اكتشف باستمرار حركة من العقلنة ظلت عوارضها جد متغيرة: استعمال كتب المحاسبة في الممارسات الاقتصادية، التخلي عن الصياغات والعبارات السحرية إبان سيرورة تاريخ القانون. تكون جسم من الموظفين في تاريخ أشكال السيطرة الخ.

المناسبات الذي أدى لأن يظهر على أرض الغرب تحديداً بل وحصرها هناك، ظواهر مدنية تكتسب إتجاهاً وتطوراً تكون له دلالة ومشروعيتها العالمية؟» (RS I 1: EP II). يبقى القارئ هنا في حيرة من أمره: فهل يصير فيبر أولاً على أن لوقائع المدينة المميزة للغرب دلالة تهم البشرية بأكملها؟

علينا أن نفهم السؤال جيداً، فهو سؤال يختلف عن القول بالاحتمية التاريخية. فالأمر لا يتعلق ما إذا كان برأي فيبر، مجيء اليوم الذي يتحقق فيه هذا الشكل الخاص بالمدينة التي تحققت في الغرب الحديث كان أمراً لا بد من توقعه. ولمزيد من الوضوح فإن مفهوم فيبر للتاريخ والمبني على آثار كل تطلعات أخروية دينية أو كل ما يلحق ذلك من ما وراثيات إنما هو مفهوم يستبعد كل تطور ضروري تكون نهايته مقررة سلفاً وسط هذه المدينة. إن التجريبية التي ينتسب إليها فيبر إنما تمنعه من اللجوء إلى وحدات تشبه ما يعرف «بالقوى» أو «بالنزعات» التطورية، أو بروح التصورات المثالية التي تقول بالتقدم. ومع ذلك وإذا ما رتبنا امكانية المدينة الغربية وقلنا بإمكانية ارتباطها بالعوامل التاريخية التي قد لا تكون صادفتها فعلاً، فمن الجائز أن نؤول كينونة الانسان المصبوغ بهذه المدينة باعتبارها تحققاً لما يكمن أساساً في الكائن الانساني، والمدينة هذه لم تقم إلا بتسهيل ظهور ما كان كامناً. وبدل أن نخضع ما قبل - تاريخ الغرب لقاعدة القانون الحتمي، أو لغائية ما، بحيث يحدد القانون أو تحدد الغائية مجريات التاريخ، تقودنا هذه الفرضية لمعالجة ما قبل التاريخ ضمن مقولات الحاجز المانع للتطور. والسمات المميزة للمدن والمجتمعات غير - الغربية (أو ما قبل - الحديثة) يجب أن تقرأ عندئذ كما لو كانت مجرد سالب لما يجري في الحداثة الغربية: فكل معناها وكل فائدتها ينحصران وسط هذا النفي.

من الصعوبة بمكان أن ننزع فيبر في ما إذا كان قد اعتبر
المدنيات الغربية أو الماضية مدنيات من هذا النمط. يشهد على
ذلك وعلى سبيل المثال بعض التنوع على السؤال المطروح وهو ما
نصادفه بعد صفحات قليلة من النص الذي اقتبسناه اعلاه: «لماذا لم
تؤدي المصالح الرأسمالية في الصين أو الهند إلى خلق الشيء نفسه
الذي وُجد في الغرب؟» وبشكل عام لماذا لم تمهد التطورات
العلمية والفنية وشكل الدولة والتطورات الاقتصادية الطريق إلى
العقلنة والتي هي خاصية الغرب؟» (RS I 11, EP 13).

نجد هذه التساؤلات عامة في التمهيد الذي وضعه فيبر لدراسة
الاديان. مع الإشارة إلى أن نمط هذه الكتابة غالباً ما يتكرر في سائر
آثاره. ومن السهولة بمكان أن نجد هذه المعالم في طريقة وضعه
لتصوراته. فالمفهوم الفيبري لا يقوم إلا عند أطراف أزواج من
المتقابلات: الاقتصاد النقدي والاقتصاد الطبيعي، الاقتصاد الريفي
والاقتصاد القائم على الانتاج، العقلنة الشكلية والعقلنة المادية في
إطار القانون الخ. هكذا نجد كل مظهر من مظاهر حضارتنا وقد
برزت قيمته من خلال مقارنته مع المظاهر المقابلة له في حضارت
أخرى سابقة أو غريبة بحيث تبدو هذه المظاهر كما لو كانت فعلاً
بمثابة الصورة المعكوسة. إن أهمية المادة التي يعالجها فيبر قد
ألزمته بالفعل على تعقيد هذه الرسيمة المزدوجة وعلى إقامة مقارنات
متنوعة تستوجب وضع تمييزات مفهومية خاصة. ومع ذلك فقد
برزت في آثاره نزعة تفضيله لما في الغرب. هذا ما نجده بوضوح
وعلى سبيل المثال في وصفه الشهير لأنماط السيطرة المشروعة:
السيطرات التقليدية والكاريزماتية والتي تغطي أشكالاً لا متجانسة
على الإطلاق، والتي لا مجال لفهم ترابطها إلا ضمن التمييز وبل

بواسطة التمييز مع السيطرة الشرعية المسماة عقلانية، أي بواسطة هذا الشكل المتميز الخاص بالسياسة الحديثة.

قد نصل إلى الاستنتاج السريع حين لا نجد في مفهوم فيبر للعقلنة إلا إحدى تعبيرات الاحكام المسبقة التي سادت الفكر التاريخي واللاتني عند نهاية القرن التاسع عشر. لقد كان فيبر واعياً تمام الوعي لما تتضمنه عبارة «عقلنة» ومشتقاتها من تعدد للمعاني ولا يمكن تالياً التحدث عن بساطة هذه التمثيلات. كذلك تكثر في كتاباته المقاطع التي يثير فيها ضرورة الحديث عن الشروط الثقافية التي تحدد العقلنة (سواء تعلق الأمر بالفكر أم بالعمل). هكذا يثير في مقدمته للاخلاق الاقتصادية في الديانات العالمية الصفة الخاصة للعقلنة العملية التي أوجدتها الديانة الكونفوشوسية من خلال طرحها لكل الافكار الماورائية بل كل شكل من أشكال الإيمان الديني ومن خلال الاحتفاظ بمعايير سلوكية نفعية.

تعتبر هذه العقلنة كما يكتب فيبر عقلنة «تختلف تمام الاختلاف عن كل أنماط العقلنة العملية المعروفة في الغرب». كذلك يعترف بعقلنة المثال الفني لعصر النهضة باعتبارها رؤية للعالم التي تنخرط فيه، وهي عقلنة ترفض كل الاربطة التقليدية وتعلن ارتباطها بالعقل الطبيعي. ومع ذلك فقد أكد فيبر أن عقلنة عصر النهضة ليس هي إياها العقلنة التي نتلمسها في الرأسمالية الحديثة.

والأكثر مفارقة مما نقول هو إن ماكس فيبر لم يعترض على إعطاء الاشكال المنظمة لاماتات الجسد أو للممارسات السحرية سمات عقلانية (مثل اليوغا وأدوات الصلاة في البوذية الحديثة) هذا مع العلم أن مجمل هذا السلوك إنما يقع على نقيض نمط السلوك العقلاني الحديث. بل قد يحدث أن ينسى التعارض الذي يفترضه

عادة بين المعتقدات والممارسات السحرية من جهة وبين معايير العمل العقلاني من جهة أخرى، مضيفاً أن «الأعمال التي تتم بتحفيز ديني أو سحري فهي أعمال عقلانية أقله من جهة الشكل البدائي: إنها تتبع قواعد التجربة عينها حتى لو لم تكن نابعة عن ضرورة ومتجهة نحو غاية...» (W et G 245. E et S 429- 30).

في الأخلاق البروتستانتية...، سبق لثيبر أن استخلص الدرس النابع من هذه التحولات التي لا نهاية لها لأوجه العقلنة التاريخية: «لا بد من مواجهة كل دراسة تخصص لدراسة العقلنة بهذا المبدأ البسيط والذي غالباً ما جرى نسيانه: يمكن أن تكون الحياة معقلنة تبعاً لوجهات نظر غائية جد مختلفة وتبعاً لتوجهات غاية في الاختلاف. إن العقلنة مفهوم تاريخي يضم عالماً من التناقضات...» (RS I 62; EP 81- 82). وفي المقطع عينه ينفي ثيبر كل محاولة لرفع هذا الالتباس عبر تصوره لمفهوم خطي للتقدم التاريخي مما يسهم في ردم الهوة. لا يمكننا التحدث عن تطور العقلانية في المجمل ذلك أن تاريخ العقلنة لا يتطور بخطوة واحدة وفي كل المجالات. إن ما يفصل أشكال العقلانية التاريخية المختلفة بعضها عن بعض (العملية أو النظرية) ليس من قبيل الدرجة أو القوة أو الخارجية. ثمة بعض مظاهر الممارسات الاجتماعية يمكن فهمها عقلياً في فترة تاريخية معينة وقد لا يكون ذلك، أو يكون بدرجة أقل وسط مدنية أخرى قد تكون أكثر عقلانية وتحت مظاهر أخرى. أما العقلانيات الجزئية والتي لا تخلو منها مدنية من المدنيات، فهي عقلانيات لا يمكن جمعها لتؤلف في نهاية المطاف لوحة عقلانية كاملة أو شبه كاملة وهذا ما نتلمسه في الرأسمالية الحديثة. وإلى ذلك كله يضاف وحتى نجعل اعطاء تحديد موحد لما هو عقلي أمراً مستحيلاً، التناقض

بين القيم النهائية، أي اللاتجانس الذي لا يمكن نفيه في الغايات التي تقاس نسبة إليها عقلانية الممارسة. إن كلمة «عقلانية» «قد تشير إلى أشياء غاية في الاختلاف... فنحن نصادف على سبيل المثال عقلنة التأملات الصوفية، أي عقلنة سلوك يبدو لنا انطلاقاً من مجالات حياة مختلفة سلوكاً لا عقلانياً بشكل خاص. - هذا في الوقت الذي نصادف فيه عقلنات في حقول كالاقتصاد والتقنية، والعمل العلمي والتربية والحرب والقانون والادارة. أضف إلى ذلك أنه بالامكان عقلنة أي من هذه المجالات تبعاً لوجهات نظر ولأهداف مختلفة. وما يعتبر عقلانياً من زاوية معينة قد لا يكون كذلك من زاوية أخرى. ولذلك صادفنا وفي كل قطاعات المدينة عقلنات تختلف طبيعتها تبعاً لاختلاف مجالات الحياة. ومن أجل توصيف هذه الاختلافات من وجهة نظر تاريخ المدنية، لا بد أولاً من تحديد الفضاءات المعقلنة ومن تحديد الاتجاه الآتي التي تمت فيه هذه العقلنة» (RS I 11- 12; EP 23, 24).

مركزية مؤسسة بشكل منهجي

إنطلاقاً من النصوص التي أثبتنا، يبدو لنا أن فيبر قد استطاع بصعوبة تفسير مسيرة تشكل الغرب الحديث انطلاقاً من مقولة عامة كالعقلانية. فالمركزية الأوروبية التي لا يمكن فصلها عن التحليل التاريخي الذي يشكل الخيط الرابط بالنسبة لها لا يمكن أن تكون أمراً قد فات. وإلا كيف تكون العقلنة وهي الميزة الخاصة بالغرب الحديث سمة تفوق المدنية الغربية على كل ما عداها، كيف تكون صفة لا تمتد باتجاه موحد ويكون لها قيمتها وصلاحياتها في كل مكان وفي كل زمان؟ وكيف يمكننا قياس درجة العقلنة في كل مدينة على حدة إذا كان مقياس المرجعية مختلفاً تبعاً لكل عصر ولكل

بلد؟ علينا هنا أن نواجه مباشرة هذا التناقض الظاهر إذا ما أردنا أن نأخذ أصالة الفكر الفيبري عن التاريخ بعين الاعتبار.

لقد سبق ورأينا: بطرحه لكل المفاهيم التي أسهمت في عصره بتغذية التمثيلات المرتبطة بالمستقبل، فلسفة التاريخ، التطورية، الوضعية الماركسية، كان فيبر قد امتنع عن الأخذ بأي من الطرق التي جرى آنذاك شقها ليتفكر بوحدة عمل كان قد ابتدأ في حينه بتشكيل حدائتنا. إن فهم وحدة هذا المستقبل لم تكن لتشكيل طموحه المباشر؛ بل هو قد أولى فهم الاختلافات الاجتماعية - الثقافية اهتماماً خاصاً. فلا شيء كان أكثر غرابة عن تفكيره أو عن مزاجه من جعل الحشرية الحافظ النهائي لابعائه التاريخية أو الاجتماعية. إن مشروع التاريخ العالمي ذي النمط الموسوعي الذي يتسم بالحياد والذي يعطي كل شعب وفي كل عصر مكانة متساوية لا امتياز منها ولا زوال حظوة هو مشروع يمتاز بنظره بالسذاجة والسطحية. «إن فكرة نوع من العدالة الاجتماعية - السياسية التي تريد بكل طريقة أن تولي الشعوب المهملة حتى الآن، من هندية أو من سواها، مكانة مهمة في التاريخ، مكانة توازي ما احتله الاغريق مثلاً، ولكي تتمكن من تسجيل هذه العدالة تعتمد إلى إعادة توزيع تاريخي وجغرافي، لهي فكرة في منتهى السذاجة». إن مقارنات فيبر ليست مقارنات دون هدف: إنها تقوم على العكس على التساؤل الذي يوجهها لفهم المدنية الغربية الحديثة. وبكل إرادة، حين يعالج فيبر المدنيات الغربية (سواء تعلق الأمر بالمظاهر الدينية الاقتصادية القضائية أو السياسية)، فهو لا يأخذ منها إلا ما يشكل تناقضاً مع هذا الجسم المعقد المكون من بنى ومن سمات مادية وفكرية (عقلانية ذهنية، عمل حر، مدن حديثة، تقسيم العمل الخ) مما يشكل حاضرننا. تشير مقدمة كتابه عن الأخلاق الاقتصادية الكبرى ديانات

العالم ودون موارد إلى هذه السمة الجزئية والمتحيزة في هذه المقاربة: «تنطلق هذه الدراسات من فكرة مرسومة تهدف لوضع النقاط وفي كل مجال من مجالات الثقافة على كل ما كان وعلى كل ما يشكل تناقضاً مع تطور المدنية الغربية. لذلك فهي موجهة كلياً نحو ما يبدو مهماً من هذه الزاوية التي نعالج فيها تطور الغرب. هذا ما نقوم به انطلاقاً من الهدف الذي نتوخاه. علماً أن لا طريقة معالجة أخرى تبدو لنا ممكنة الآن» (RS I 13; EP 25). وفي المعنى نفسه تبرر المقدمة لعلم اجتماع الأديان اقتصار المناسبة عند حد الأخلاقية الاقتصادية للأديان وفقط على المظاهر التي تبدو ضمن هذه الأخلاقية صاحبة تأثير سلبي أو إيجابي على تشكيل سلوكيات العاملين الاجتماعيين في اتجاه العقلنة الاقتصادية: «حتى إن سمات الأديان المهمة بالنسبة للأخلاقية الاقتصادية لن تكون موضع اهتمامنا هنا إلا من وجهة نظر محددة جداً: في إطار طبيعة علاقتها بالعقلانية الاقتصادية، وتحديدًا بالعقلانية الاقتصادية من النمط الذي بدأ بالسيطرة في الغرب منذ القرن السادس عشر والسابع عشر، باعتباره تمظهراً جزئياً لنوع عقلنة الحياة البرجوازية التي تأقلمت هناك» (RS I 265). إن الأمر في غاية الوضوح فالاقتصاد قد أصبح محور عمل المجتمعات الكبيرة في أيامنا وحول هذا المحور تدور كل أبعاد النشاطات الجماعية الأخرى، ولأن الرأسمالية كما يقول فيبر أيضاً قد أضحت هي القوة «الأكثر حسماً بالنسبة لقدر حياتنا الحديثة» (RS I 14; EP 14)، ولهذه الأسباب لا بد من دراسة الإيمان والمعتقدات من الزاوية الخاصة المرتبطة بفعاليتها الاقتصادية.

«إنطلاقاً من الهدف الواجب التوصل إليه، فإنه ليس ثمة من وسيلة أخرى ممكنة»، والهدف هذا ما هو؟ ثمة عبارة يرددها فيبر

مع التأكيد على تأثيرها: «فهم الدلالة الثقافية» (W L. 170- 171; ETS 152- 153). تعتبر علوماً تعنى بالثقافة تلك الفروع التي تسأل عن معنى الدلالة الثقافية للظواهر التي تدرسها، أي الدلالة التفاضلية لمختلف مظاهر أو لمجمل حضارة معينة. إنه برنامج يتضمن على التوالي بعداً تكوينياً وبعداً تمييزياً. والبعد هذا يعتبر تمييزياً أولاً لأن الدلالة الثقافية لمختلف اللحظات والتي تشكل حقيقة الحياة الجماعية في عصر معين وفي حقبة زمنية معينة تختلط مع سماتها المميزة والتي لا يمكن إبرازها بوضوح إلا من خلال المقارنة. وهي ذات بعد تكويني ثانياً: لا بد من البحث عن الاسباب التي جعلت من حضارة ما، ما كانت عليه أو ما هي عليه إلى الآن. يمكننا تمييز هذين المظهرين المرتبطين بسؤالنا من خلال صيغة منهجية. من الصحة بمكان ومن أجل وضوح الوعي أن نعالج هنا غائية علم اجتماعية المقارن. إلا أن فيبر لم يعتبر أنه بالإمكان فعلاً استخدام المهمتين بفصلهما عن بعضهما بعضاً إلا في إطار التقصي، لا في إطار العرضي العلمي. لا بد من المرور بالمقارنة مع بدء العمل ومع سيره حتى نظل متهيين لمعرفة ورؤية الخطوط المميزة «للعالم الذي يحيط بنا»، لكن هذا العمل القائم على المقارنة يظل ضرورياً أيضاً حتى نستطيع أن نحدد في ماضي المجتمعات الغربية الحديثة هذه العناصر التي لا نجد لها في سماوات أخرى والتي يمكننا اعتبارها من ناحية افتراضية على الأقل سبب تشكل المجتمعات المشار إليها وفي الصفات التي تتميز بها.

أن نفهم ما يؤلف جوهر مدنيتنا من جانب، وأن نفهم من جانب آخر الاسباب التي جعلت منها هذه المدنية بالذات لا أية مدنية أخرى، ذلك هما المقصدين الاساسيين في مسيرة ماكس فيبر مع الإشارة إلى وجوب الجمع بينهما بدقة. إنهما مظهران متلازمان مع

تساؤل موجه بالفائدة التي يجنيها المؤرخ من مدنيته الخاصة بها. نشير أيضاً إلى تلازمهما مع الأسلوب شبه الغائي الذي يطبع التحليلات الفيبرية. إن العقلانية هي مسيرة موجهة، إنها تطور بالمعنى الذي قصده ماركس في مقدمته لنقد الاقتصاد السياسي حيث يقول: «إن ما نسميه تطوراً تاريخياً يستند قبل أي شيء إلى الواقعة التي تستبر أن الشكل النهائي إنما يعتبر الاشكال الماضية مراحل أدت إلى إعطائها هذه الدرجة النهائية من التطور، وهي نادراً ما يمكن اعتبارها إنطلاقاً من مظهر واحد، فهذا ما لا يحصل إلا في ظروف جد محددة»⁽²⁾. هذا الجانب الاستبطاني للمنظور الذي يتيح لنا قراءة الماضي وما يرتبط به من أحادية التفسير لم يجعل منه ماكس فيبر سراً بل جعل منه مظهراً لا يمكن تجاوزه. حتى نستطيع أن نفكر في الماضي باعتباره تاريخاً لا بد لنا من أن نعني وفي بعض لحظات تتابع الوقائع والاحداث التجريبية من غياب البعض والتي لا يمكن اعتبارها غائبة إلا بالقياس على أخرى حاضرة ومستقبلية، إنها «نواقص» ووحدها «زوائد» المستقبل هي التي تمنحها الوجود. وهكذا نرى مرة أخرى أن ما هو متأصل في كل الحشرية الشرعية في أفق المدنية الحديثة هو ما يعطينا أطر شبكة القراءة والتي بدونها يصبح المستقبل وبكل بساطة خالٍ من أي معنى:

«إننا نحكم على تطور ما نسميها بالشعوب المتمدنة باعتباره نمواً للقيم. إن الحكم الذي بموجبه نفس سير التحولات الكيفية التي نصادفها فيه كما لو كانت سلسلة لا متساوية من القيم، هو ما يوجه عنايتنا التاريخية بطريقة خاصة نحو هذه التحولات. والحكم هذا

Contribution à la Critique de l'Economie politique. Ed. Sociales Paris 1957, p. 170.

(2)

بناءً فعلاً وذلك نظراً لتحول هذه التطورات وبالنسبة لنا من التاريخ»
(WL 61).

إن مفهوم «العقلنة» والذي يلخص بموجبه فيبر الوقائع المشتركة لسيرورات مختلفة اقتصادية واجتماعية، أيديولوجية وفنية، والتي يشكل مجموعها أساس المدنية الغربية الحديثة، يبدو لنا هنا وقد لبس شكلاً غائباً مخفياً، وهذا ما لا يستطيع المؤرخ التخلص منه، لا لقناعة ما، بل لضرورة منهجية. فإلى مبدأ البحث أولاً وإلى ضرورة تحديد غرض البحث ثانياً لا بد من إضافة مصلحة الباحث. وهذه جميعها لا ترتبط بالخيار الفردي وحسب: فالباحث هو على الدوام المعبر عن الخيارات الأخلاقية الأساسية في المدينة التي ينتمي إليها. بحيث تصبح كل قراءة للتاريخ وبشكل لا يمكن تحاشيه إحياءاً بتمثل «التقدم» وبحيث تبقى على الدوام غائبة بطريقة ما.

لا بد لنا هنا إذاً من إعادة تأليف صحة لم نجد لها تطويراً كلياً في أعمال ماكس فيبر، علماً أنه بالإمكان استنتاجها من عدد كبير من ملاحظاته. على الصعيد المنطقي الصرف، فإن وجهات النظر الممكنة التي لا حصر لعددتها والمتعلقة بالمجتمع وبالتاريخ متساوية: إنها الفرضيات الأولية المحض نظرية لكل تأليف يتناول غرض هذه المجالات. ومع ذلك فإنه لا يؤخذ منها إلا ما يمكن اختياره منها، لا أية واحدة أخرى، وما يتم اختياره فهو متروك لرصانة الباحث الفرد. إن احتمال الخيار المنطقي لمبدأ أو أكثر من المبادئ المحددة للاشكالية التي تؤلف العلوم الانسانية في مرحلة لا يعني تساوي هذه المبادئ في لا مبالاتها لأن ممارسة العلم لا تكون مقطوعة عن المصالح والعواطف والاهتمامات بالعالم المحيط. إن نقطة انطلاق التساؤل الاجتماعي - التاريخي لا تكمن انطلاقاً في الوضوح الموضوعي للوقائع «خالية من الفرضيات»: فذاتية المؤرخ

تلعب هنا دورها . لكننا نرى أن ماكس فيبر قد رفض بحدة فكرة إمكانية إضفاء دلالة على المضاربات بين الشعوب الهندية أو سواها مساوية لما نضيفه من دلالة على معركة ماراتون . من الواضح بنظره أن الباحث الفرد لن يكون قادراً على توزيع حواسه على كافة المعطيات الوقائية . فإذا كان أهمية معركة ماراتون تحصيل حاصل كما تعتبر الخصومات بين القبائل الأفريقية والهندية وما يلحقها من سمة ساخرة من قبل تحصيل الحاصل أيضاً فذلك لأن المصلحة التي يراها الباحث في الماضي يجب أن تكون مقررة عبر ما يراه الباحث من مصلحة في فهمه للحاضر . إن دلالة الحروب الميدية لهي على قياس «المدى التاريخي» و«العالمي» لهذه الحروب «من أجل تطور المدينة الغربية» (WL 273. ETS 300) . إن رهان معركة ماراتون كان (وهو يستعيد هنا تحليلات المؤرخ إدوارد ماير ليبرز الخلفيات المنهجية) التقرير بين امكانيتين مفتوحتين آنذاك على التاريخ : خيار المدينة التيقراطية - الدينية التي تدور تحت حماية السيطرة الفارسية ، وخيار «عالم الذهنية الهلينية الحرة الموجهة نحو خلق ما يرى وهي التي أعطتنا القيم الثقافية التي استمرت تغذيها حتى الآن» (WL 274, ETS 301) . مثل هذه الدلالة التي تعطى للحدث لا جود لها إلا من أجل التأويل الاستبطاني ، وهذا التأويل لا يقوم إلا على إجماع على قيم لا يمكن استبدالها : «إن الواقعة التي أثارها هذه المعركة بالتقرير بين امكانيتين ، أو انها أثرت فيها بشكل مشير ، لتشكل بالفعل - بالنسبة لنا نحن غير الاثيين - السبب الوحيد الذي يدفعنا لنرى فيها فائدة تاريخية . دون تقدير لهذه «الامكانيات» وللقيم التي لا يمكن استبدالها ، والتي هي انطلاقاً من توجهاتنا الاستبطانية على ارتباط مباشر بهذا القرار ، دون ذلك لن يكون سهلاً علينا أن نقيم دلالتها...» (المرجع السابق) .

أياً كان اتساع الحرية التي تقربها المنهجية القيصرية للخيال العلمي، فإن هذا الخيال لن يكون في نهاية الأمر إلا ابن عصره الذي يتحدد عبر ابتداعيته على مضمون لا مجال له للتحكم به. والعالم على ما يظهر ليس إلا المعلم الذي يهب الاحساس التمهيدي الذي يجعل نسق المعرفة ممكنة. وفي حقيقة الأمر فإن الخيارات التي يمارسها بأخذه بمظهر ما وتركه لمظاهر أخرى تتعلق بالحدث التاريخي - الاجتماعي لهي خيارات قد اتخذت سلفاً إذ تشتق من مظهرات المدنية التي ينتمي إليها هذا العالم، والتي يعتبر هو بالنسبة لها مؤولاً علامة. والخيارات هذه وما تقدم عليه من نسق تؤسسها ليست في نهاية الأمر إلا مؤقتة كما هو خيار الثقافة مؤقت أيضاً وكذلك توزيع فوائدها وتحديد قيمها المفتوح على «لا نهائية الإيقاعات الممكنة في مستقبل الثقافة الانسانية الغامض، (WL 213) (ETS 212). انطلاقاً من هذه الواقعة يشكل مستقبل العلوم الانسانية إيقاعاً مميزاً. ففي المراحل الثابتة حيث المشاكل المؤلفة للحقل (العلمي) تكون على الاجمال محددة بعبارات تحظى بإجماع جماعة أهل الاختصاص، عندها يعمل كل منهم في الأفق المحدد ويحمل مساهمته للعمل الجماعي دون أن يحاول استقصاء الاسس. إن مقاسمة المعنى وتوزيع الاسئلة الجدية، أي العلمية لهي من تحصيل الحاصل بالنسبة للجميع ولكل بمفرده. لكن ثمة تعديلات بسيطة تعدل شيئاً فشيئاً مركز الاهتمام والقيم المرجعية للثقافة المحيطة. لكن ثمة لحظة قد تأتي يصبح فيها العلماء مختلفين عما كانوا عليه بالأمس مما يؤدي أيضاً إلى تغير الاسئلة الاساسية التي تقوم عليها العلوم الانسانية. والممارسة العلمية الرتيبة تخلي عندها المكان ليحل مكانها التجديدات الكبرى من مفهومية ونظرية والتي تشكل من جديد الاطار العام للأبحاث الجديدة:

«يأتي يوم يتغير فيه الجو: وتصبح دلالة وجهات النظر المستخدمة دونما تفكير دلالة غير مؤكدة، وتضيع الطريق في الفسق. إن نور المسائل الثقافية الكبرى قد تحول بعيداً. عندها يأخذ العلم على عاتقه تحويل زاوية نظره وأداة مفاهيمه لينظر من أعالي الفكر مسيرة المستقبل. إنه يتبع النجوم القادرة وحدها على إعطاء توجه وتحديد اتجاه عمله...» (WL 214; ETS 213).

إزالة وهم العالم: من قبول تقني إلى معنى أعم

ألا تعتبر نزعة المؤرخ أو عالم الاجتماع العرقية إلا أثراً للظروف الخاصة التي شكلت فيها علوم الثقافة أغراضها؟ وهل تعتبر النسبية التاريخية ما واجه به فيبر الاغراء العالمي؟ ثمة شيء أكيد من هذا القبيل عنده، وقد أشرنا إلى ذلك. ولكنه من غير المؤكد أن ذلك هو الرأي النهائي، وتحليل العبارة الشهيرة، «إزالة وهم العالم» قد تفتح لنا هنا آفاق بحث جديدة.

ظهرت هذه العبارة أول الأمر في كتاب «الاخلاق البروتستانتية...» حيث استخدمت للدلالة على «استبعاد السحر كتقنية للخلاص، وقد تم هذا الاستبعاد مع التساوق لمسيرة علمية حدد فيبر بداياتها بالعصر اليهودي القديم وحدد نهايتها بظهور الفرق الطهرية الكالفينية والتقوية. ثم إن دلالة هذه العبارة قد ترددت أيضاً في تاريخه الاقتصادي حيث يلاحظ بأن المسيحية قد ورثت عن اليهودية معارضتها للسحر، وإنه خلافاً لكل الفرق والطوائف الشرقية فإننا لا نجد ديانة أخرى امتازت بهذه الصفة: إنه عنصر حاسم في ذهن المؤلف وذلك بقدر ما تسهم سيطرة السحر في قولبة التقنية والممارسات الاقتصادية بشكل خاص. وبقدر ما تشكل حاجزاً أمام علمنة هذه الممارسات والتقنيات.

ومع ذلك فإننا نجد في النصوص الموضوعية بين 1913 و1919 أن العبارة عنها قد اكتسبت خارج هذا الاستخدام لها، معنى أكثر عمومية وأكثر اتساعاً: إنها تشير إلى احتقار ما هو ديني على التمثيلات العامة التي يتبناها الناس عن عالم وجودهم. أما في أكثر النصوص شهرة وهو نص فيبر الذي ألقاه في محاضرة تناول فيها مهمة العالم ودعوته، فقد ظهرت عبارة إزالة وهم العالم كما لو كانت نتاج عملية الثقاف التي ترافق تشكل الغرب الحديث. إن الثقاف هو الاسم الآخر المرادف للعقلنة، التي يصر إلى اعتبارها على مستوى الصور التي يكونها الفكر عن العالم. إنه عالم معقلن، إنه عالم تسيطر عليه القناعة بأن كل ما هو موجود وكل ما يستجد في هذا العالم محكوم بقوانين باستطاعة العلم الاحاطة بها ومعرفتها، كما بإمكان التقنية العلمية السيطرة عليها؛ وبعبارات أخرى لا وجود لشيء إلا ويمكن ترقعه. إنه عالم بدون سحر دون شك لأنه يستبعد كل تدخل لما هو فوق الحواس في نظام الأشياء الطبيعية والانسانية؛ ومع ذلك فقد أصر فيبر على اعتباره عالماً خالياً من المعنى.

لو افترضنا وجود شرح علمي لكل ما يجري وإنه بالإمكان تالياً أن نسيطر بالتقنية العلمية على كل شيء، فإن الايديولوجية العقلانية العادية هي التي ستعطي المعلومات لكل توقع ولكل تصرف يقوم به كل انسان وباستقلالية كاملة عن كل معرفة أصيلة. إذا سيكون هذا العالم المحسوب سلفاً والمتوقع سلفاً وبجوهره غير قابل للتناقض مع المسلمات الدينية عامة وبشكل خاص مع الديانات الحاملة لمبادئ أخلاقية. ذلك أن الاخلاق وبطريقة من الطرق تظل مربوطة بمعنى للعالم والمستقبل، وبالنسبة لهذا المعنى يمكن تحديد غايات النشاط الانساني: «... إن الاعتبار التجريبي للعالم وبشكله النهائي الموجه رياضياً، بطور مبدئياً رفض كل نمط من الاعتبارات التي تبحث عامة

عن «معنى» لمستقبل «العلاقات ما بين البشر» [النصر الخامس].
ما تتقدم العقلنة والفهم العلمي بقدر ما ينفك السحر عن
م، ويفقد المعنى السحري فإن حوادث العالم تجري، أو تحدث
فقط لكن دون أن تعني شيئاً» (W et G 307, ES 524).

إزالة وهم العالم ليس نفي تداخل ما هو فوق طبيعي مع ما
هذا العالم التحتي وحسب بل هو أيضاً: فرصة المعنى. وبهذا
نهم لا يمكن اعتباره مكتملاً مع الاخلاق الطهرية كما أوضح الأمر
في كتابه الاخلاق البروتستانتية. . . . فمع توجهها نحو هذا العالم
السفلي فإن الأخلاق الطهرية قد ظلت مع ذلك طريقاً للخلاص
ولهذا السبب ظلت أخلاقاً مرتبطة بعلم إلهي، أي بإملاء ما لمعنى
يعطى للعالم. بل يحق لنا القول إنه مع البروتستانتية قد بدأت ولادة
العالم الحديث «الخالي من السحر» بالمعنى الثاني للكلمة. ذلك أن
عقلنة سلوك الحياة وهو ما أدخله تبعاً للتفسير الفيبيري انتشار
البروتستانتية، قد أدت إلى تشكيل بنى انتهت معارضتها شبه
الميكانيكية بجعل الاخلاق التي تأت عنها نافلة». وبحسب العبارة
القوية التي وردت في الأخلاق البروتستانتية، يعتبر فيبر الإنسان
إنساناً مكداً، ونحن مجبرون لنكون كذلك. (RS I 203; EP 249).
وحين ينتج منطق الاختصار الرأسمالي من تلقاء ذاته السلوك الذي
تلتزمه لتستطيع الاستمرار، حينها يعتبر فك السحر عن العالم عملية
منتهية.

«شرك القيم» نتاج إزالة وهم العالم

لا يعتبر التقدم العلمي والتقني سبباً لسيرورة العقلنة، بل احد
مظاهرها. ولكن إذا قيص لهذا التقدم أن يتحرك فسيصبح أحد أكثر
عوامل العقلنة فعالية:

«من يعتقد الآن (باستثناء بعض الأطفال الكبار كما نلاحظ ذلك بكل دقة في علوم الطبيعة) بأن معرفة علم الفلك والطبيعات والفيزياء أو الكيمياء ستفيدنا شيئاً يتعلق بمعنى العالم، أو من يعتقد بقدرة هذه المعارف على دلالتنا على الطريق التي تتيح لنا اختفاء آثار هذا المعنى، هذا لو سلمنا جدلاً بوجوده؟ أما إذا كان لا بد من وجود شيء يجب اقتلاعه حتى الجذور حول الايمان بشيء أياً كان شبه ما نسميه «بمعنى» العالم فهي تلك المعارف! وأخيراً كيف يمكن للعلم أن يكون طريقاً «نحو الله»؟ والعلم هو القوة النوعية الغريبة عن الله» (WL 597- 598; S et P 75).

قدر للأديان فيما سبق أن تأخذ شكل التأويل النسقي والعقلاني لعالم القدر الانساني: فالإيمان الديني بجوهره ليس اللاعقلاني. لكن السيطرة المتعاضمة لأفكار تتناول قابلية التوقع وما يمكن حسبانه بالتناسق مع المشروع العلمي القائم على الفهم وعلى السيطرة على العالم إنما تتعاكس مع كل إيمان وكل بحث عن المعنى من جانب القناعات الخاصة والمرتبطة بما هو لا عقلاني. كذاك تعتبر كل النسق الرمزية سواء كانت ميثية دينية أو حتى عقلانية (كالمرتبطة بمفهوم «الحق الطبيعي») والتي أعطت سابقاً والتي ما زالت تعطي في أكثر من مكان توحيداً نسبياً لفهم العالم الطبيعي والاجتماعي داخل الثقافة الواحدة، كل هذه قد صارت بعد الآن باطلة. تتميز حدائنا بأبعادها القيم العالية بل كل القيم المثلى (WL 612; S et P 96): لنقل أيضاً إن فك هذه القيم عما هو اجتماعي، أي أن ننزع عن القيم التي يعتبر العمل مرجعيتها الوضوح الذي وهبه إياها الاجماع الكلي حين كانت غرض الجماعة، ان ذلك سيضع الفرد في موقع يدفعه للتقرير بنفسه القيم التي يريد. [راجع النص رقم 7].

إن عدم توافق القيم النهائية للفعل هي التي تحدد الموقع الوجودي للإنسان الحديث:

«إن ثمرة شجرة المعرفة، غير المتناسبة مع وضعيتنا البشرية والتي لا بد منها مع ذلك، ليست في نهاية الأمر شيئاً آخر غير ذلك: أخذ العلم، أو وعي هذه التناقضات وبالتالي معرفة أن كل عمل فردي هام هو وبالتحليل الأخير الحياة في كليتها أيضاً هذا إذا أردنا لها أن لا تمضي كما لو كانت ظاهرة من ظواهر الطبيعة، بل إن تعاش بشكل واع كلياً، إنما يقوم على سلسلة من القرارات النهائية ومن خلالها تختار الروح، كما هو الأمر عند أفلاطون، قدرها الخاص - أي معنى سلوكها ومعنى كينونته (WL 507- 508; ETS 428).

إن قدرة الإنسان على اتخاذ قرار بشأن القيم - أي القدرة على اختيار قيمة دون سواها مع وعي كلي لعدم قدرته على تبرير هذا الاختيار عقلاً - إن ذلك يعتبر خاصة يتميز بها الإنسان المتمدن - إنسان الثقافة. إن استعمال فيبر لهذه العبارة يعيدنا بشكل ضمني للبحث في العبارة النقيض الإنسان الطبيعي، وهي عبارة نادراً ما يوردها ماكس فيبر⁽³⁾. ومع ذلك فإن معنى العبارة واضح جداً: إن كل المذنبات الإنسانية لا يمكن تقييمها بمعزل عن الموازنة المبدئية للقيم. ثمة شكل عال للمدنية، يتميز بجعله التطور والتفتح أمراً

(3) راجع بشكل خاص W et G 20. (الشعوب البدائية). إن ما تنطوي عليه هذه العبارة يمكن اكتشافه حين نرى فيبر يشك أن تكون ملكتنا على فهم سلوك «إنسان الطبيعة» أعلى مما نشعر به تجاه الحيوانات. أو حين يوحى بأن منطق العمل في المجتمعات القريبة من مرحلة البدائية في التمايز الاجتماعي هو نمط مختلف كلياً عما نجده في المجتمعات المتقدمة. إن منطق العمل هناك يقوم على الغريزة أكثر مما يقوم على قواعد النشاط المبني على معنى. (راجع W et G 8; E et S 15).

ممكناً وضرورياً بالمقارنة مع كل الدلالات القائمة والتي أخذت شكلاً سلبياً من العادات والتقاليد. إن الإنسان المتمدن هو الذي يعزي بحريته وخياراته للعالم معنى، ذلك أنه لا معنى مع الوضوح الكلي لمعطى لا يشك فيه؟ في المدنيات العليا فقط يتجاوز الناس الانغلاق في المعنى ليتسنى لهم التفكير فيه. وهذا هو الشرط الاساسي الذي يجعل معرفة الثقافة والمدينة أمراً ممكناً. «إن كل الفرضيات المتعالية لعلم يتناول الثقافة إنما تكمن في الواقعة التي تعتبرنا أناساً متمدينين نملك المقدرة والإرادة لأخذ موقف واع يتعلق بالعالم وبإعطائه معنى معيناً» (WL 180; ETS 166- 167).

إن ثبات التناقض في القيم والذي لا يمكن تخطيه يشغل حيزاً حاسماً في مجمل نظام الفكر الفيبيري حول التاريخ. من الناحية المنهجية يعتبر ذلك نقطة انطلاق بين ما ينتمي للتحاجج العلمي من جانب وما هو تابع للالتزام السياسي بشكل خاص من جانب آخر. من وجهة نظر التمثيل الفيبيري لتاريخ الغرب يعتبر ذلك وخلافاً لكل تصور نتيجة أو استنتاجاً يلزم عن فك السحر عن العالم. بحيث إن تصور «الموضوعية العلمية» والذي في أفقه يمكننا وضع عمل فيبر إنما يصبح وفي فهمه له كما لو كان تصوراً تاريخياً: إنه أحد نتائج هذه العقلنة التي قرأها فيبر في حركة تشكل الحداثة الغربية. لنحفظ في ذاكرتنا هذه المكانة المفصلية: إنها تضيف على المنهجية الفيبيرية انعكاسية يجهلها الذي وسموا فكره بالوضعية، ولكنها في الوقت نفسه مصدر صعوبة كبرى وهذا ما يتوجب علينا الرجوع إليه. (راجع الفصل الرابع).

بين التأكيد المبسط حول الصلاحية المطلقة للمعرفة العلمية من جانب وبين التاريخانية الجذرية التي تجعل من حقيقة المعرفة حقيقة

نسبية من جانب آخر وهذا ما يسري على القيم الأخلاقية أيضاً بين هذا وذلك يقف فيبر موقفاً وسطاً. إن مصطلح «الوضعية» ليس مصطلحاً يصلح لوصف مسيرة فيبر، وذلك بسبب دلالة هذه المصطلح على غياب التفكير بأسس وشروط الحقيقة العلمية. فقد رأينا أن ماكس فيبر قد عرف كلياً أن للعقلانية التي توازي ممارسته العلمية تاريخاً. إن منهجية علم تجريبي ليست إلا ترجمة «المفهوم الحياة الموجهة بشكل مندمج في العالم كلياً» (WL 39).

لقد عبر كارل لثيت عن هذه الأفكار بعبارات يصعب ترجمتها ولكنها تعني على وجه التقريب غياب الانحياز إلى كائن منفصل عن المثل المتعالية أي إيجاد وضعية تفترض كلية العلاقات التي يقيمها إنسان العالم المعاصر مع عالم وجوده. إن المبادئ التي تقوم عليها دراسة علمية غير منحازة تتناول الذات الاجتماعية للبشر هي التعبير، في الإطار المميز لعلاقة الإنسان بالعالم والمعبر عنه بالمعرفة، عن محي كل متعالٍ ديني وعن كل بدائله الماورائية حتى ما لا يمكن معرفته منها. إذًا، إن محي هذا التعالي وبشكل أكثر عمقاً محي وحدة عالم الوجود البشري هو ما عناه ماكس فيبر بكل تحديد عند استخدامه لعبارات «إزالة وهم العالم»: إن علاقة عقلنة ممارسات وبنى العمل الجماعي هي التي تخلق حدثنا. بحيث أن ماكس فيبر حين يبحث مؤرخي عصره، من مؤرخي المدرسة التاريخية أو الماركسيين على احترام قواعد ومعايير العلم التجريبي فذلك ليس كبساطة تجريبية، بل بهدف التوصل إلى تحديد للمعرفة (التجريبية، السببية) والتي يعرف إنها مشروطة تاريخياً. إن استئصال وضوح معنى العالم هو ما يلزم الإنسان حالياً بخلق هذا المعنى: إن البنى التاريخية - الاجتماعية لا تستطيع من الآن وصاعداً أن تتقبل

مفهوميتها إلا من أحضان هذا العالم المتنوع حيث الجهة الوحيدة العاطية للمعنى هي النشاط الدال للفرد البشري. هذه القناعة الأساسية (التي تشهد كما مر معنا بتأثير ما لنيثشه على ماكس فيبر) هي الأساس الأخير لشكينة فيبر في ما يخص إعادة الاخلاقية؟ وهي إلى ذلك حجر الأساس في منهجيته العلمية.

إن أشكال معرفتنا هي إذاً نتاج تاريخ: لا تاريخ أفكار بل لنمط علاقات الانسان بالعالم والتي لا تعتبر المعرفة إلا مظهراً من مظاهرها. هل يحق لنا القول إن شرعية معرفتنا تتحدد أيضاً بالنسبة لموقعها التاريخي؟ وإن ما يعتبر حقاً بحسب معايير العلم المعاصر لا يعتبر كذلك تبعاً لمعايير عصر آخر وحضارة أو مدينة أخرى؟ إن الفرضيات الأولية المرتبطة بمفهوم «إزالة وهم العالم» تمنعنا من القبول بتأويل على هذه الدرجة من السهولة لمفهوم «التاريخانية» الفيبري. إن إزالة الوهم هو بالفعل بمثابة رفع للفتنة التي خبأت عن عيون الناس حتى الآن حقيقة وجودهم في العالم. مما يعني إنه ليس لمفهوم الحياة المنغمسة كلياً في العالم والذي يفضي إليه نفس الهيكلية التي للآخر، والذي قد يكون نسبياً ومؤقتاً، بل إنه وبالعكس تجلي الانسان إزاء حقيقته. وفي نهاية الأمر، رغم كل التحفظات تجاه العقلانية الغربية، فإن فيبر لم يستطع أن يتحاشى التفكير بتشكيل الغرب من ضمن المقولة الكلاسيكية المرتبطة بغائية عقلانية. وكما سنرى تندرج هذه الغائية العقلانية في قلب «الفهم» أي في نمط المعرفة المميزة لعلم الاجتماع فهمي: أي في المبدأ ذاته لهذه المعرفة الاجتماعية والتي تسعى محاولة منها لتجاشي السراب الذي توحى به الكليات الجماعية، لإعادة البنى الاجتماعية التاريخية إلى منطق العمل الذي يحملها.

الفصل الرابع

منطق الفهم

علم الاجتماع باعتباره علماً فهماً

لا بد لنا هنا من العودة إلى التعريف الذي اقترحه فيبر لعلم الاجتماع بالمعنى الذي يريد فيه ممارسته له: إنه علم «يسعى أن يفهم بالتأويل النشاط الاجتماعي، ومن خلال ذلك شرحه سبباً في كيفية تطوره ونتائجه» (المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع المقطع رقم 1، 4، E et S I; W et G). لقد ألمحنا فيما سبق إلى الخلط الذي تسبب فيه استخدام هذا المصطلح «فهم» في التعبير عن المعرفة المرتبطة بعلم الاجتماع: فقد رأى فيه العديد من المؤولين مناسبة لخلط ماكس فيبر مع الخليط السديم المتمثل «بالسوسيولوجيا الفهمية الألمانية» إلى جانب كل من سيملي وديلتاي. وقد أوردنا أيضاً الاعتراض الأساسي الذي لا بد من توجيهه لهذا التأويل: إن إضافة التساؤلات الخاصة بالمدرسة التأويلية للتاريخ إلى فيبر، يعني إخفاء الارتباط بماركس.

لا يكفي مع ذلك ذلك أن نؤكد دون التباس على أصالة علم الاجتماع الفهمي عند ماكس فيبر حتى تكون الهيكليات والنماذج المرتبطة «بالفهم» والتي يقول بها فيبر واضحة بشكل كلي. مما لا

شك فيه أن فيبر لم يكن يقصد أن مجرد جعله لعلم الاجتماع (كما للتاريخ) خاصية تقوم على فهم النشاط الاجتماعي، إنما يتضمن أيضاً أن تخسر هذه العلوم وبالضرورة نفسها خاصية العلوم «المتموضعة». ذلك أن فهم النشاط لم يكن بديلاً عن شرحه، ولا لحظة من هذا الشرح أدخلت وسط حجة تبقى في خطوطها الكبرى عرضة للاعتراضات والاجراءات المعارف التي يصفها بأنها «ناموسية» والتي نعبر عنها بلغة أكثر حداثة باعتبارنا لها «تجريبية - تحليلية». ومن يتمعن بقراءة المقطع الأول من «المفاهيم الأساسية» وهو ما أوردنا قسماً منه أعلاه يتبين له أن الفهم والشرح ليسا مظهرين متكاملين للمعرفة، بل هما التعبير عن مسيرة معرفية واحدة. إن فهم النشاط الاجتماعي ودون أن يشكل مجرد حلقة في سلسلة الشرح السببي، هو المنهج الشرحي المميز لعلم الاجتماع ومنه يستقي اسمه.

يجب أن يكون علم الاجتماع «فهمياً» ذلك أن غرضه هو الفعل، أو النشاط الانساني، والنشاط هذا يمتلك خاصية ليس بمقدور علوم المادة والحي أن تفهمه حقه: يمتلك النشاط الانساني معنى. والاثبات هذا، بالنسبة لفيبر، ليس حافزاً للتخلي عن مشروع الشرح العقلاني والذي يعتبر خاصية يمتاز بها العلم بشكل عام. خلافاً لأولئك الذين يحتجون بخاصية غرض العلوم الانسانية في محاولة منهم لسحبها من مثال الموضوعية العقلانية التي نقسم بها العلوم الحققة، يعتقد فيبر أن المعنى المعطى للنشاط يسمح لنا باستخلاص قدر كبير من العقلانية: «إن النشاط الفردي ولكونه قابلاً للشرح من خلال ما يعطى من معنى له... من حيث المبدأ أقل «لا عقلانية» من المسيرة الفردية الطبيعية» (WL 67). وبالتالي فلا مجال لرفض مقولة السببية، بل لتقييم نوعية أعلى من التفسير السببي المستند إلى طبيعة غرض المعرفة بالذات: «حيث نجد إمكانية مبدئية للتفسير الفهمي»

يفترض بنا سببياً أن نعلم للقيام بها، هذا يعني أنه لا يجب علينا الاكتفاء بمعاينة العلاقات البسيطة المرتبطة بقاعدة تطويرية يمكن ملاحظتها تجريبياً، مهما كانت محكمة، إن هذه المعاينة لا تكفي لتفسير النشاط الانساني (WL 69). بحيث إنه إذا كانت علوم النشاط التجريبية من علم اجتماع وتاريخ قد تدفعنا أحياناً لكشف حالات منتظمة ولكنها «خالية من الدلالة» - مثل دورة الحياة البشرية العضوية، فإن بعض الظواهر الفيزيائية، أو الفيزيائية - النفسية، أو حتى الترابط بين الأصل العرقي وبعض أنماط السلوك هذا إذا قدر لنا ملاحظتها - إنه ليس لمثل هذه الحالات المنتظمة تجريبياً إلا مكاناً ثانوياً وسط شرح أعطى الأفضلية لشرح وفهم النشاط الذي يتمتع بمعنى معين (W et G 3: E et S 7).

لقد أشرنا أعلاه إلى رفض فيبر تأسيس التناقض بين علوم سوسيو - تاريخية وعلوم الطبيعة على أساس الفارق المفترض انطولوجياً بين ما هو «فيزيائي» وما هو «نفسي»؛ كما إنه لم يبرر نمط المعرفة الخاصة بالعلوم الفهمية تبعاً لميزة ترتبط كلياً بفرضها. بشكل عام، رفض فيبر إطلاق تسمية «علوم الروح» على التاريخ أو على علم الاجتماع وهذا ما فضله ديلتاي، مفضلاً استخدام المصطلح الذي قدمه أحد أعلام المدرسة الكانطية الجديدة، ريكارت وهو مصطلح «علوم الثقافة». أما الخطر الذي وجده في التسمية التي تبناها ديلتاي فيقوم بنظره على الإيحاء بتمايز جذري بين غرض كل من النمطين العلميين المشار إليهما، وهما علوم الطبيعة وعلوم الروح وهذا ما يعني اختلافاً في طريقة هذه العلوم: إنه ادعاء سهل يسهل بالنسبة للعلوم الثانية كل الطرق الحدسية وكل التبريرات التي تقوم عليها المعرفة المباشرة. لكن فيبر قد تسنى له إبراز موقفه وتوضيحه. ففي رسالة له عن روش كتب موضحاً ومعتزلاً على ريكارت أن «السير

النشاط الانساني والتمظهرات الانسانية من كل الأنواع قابل للتفسير الذي لا مثيل له إلا في حقل الماورائيات... إن إمكانية القفز إلى ما يتعدى «المعطى» وهذا ما يمثله هذا التفسير لهو العنصر المميز الذي يبرر لنا أن نجمع في فئة على حدة العلوم التي تستخدم مثل هذه التأويلات في طرقها (علوم الروح) (WL 13). لنسمع جيداً، «فئة على حدة»، ولكنها داخل المقولة العامة «للعلوم»، علوم خاصة لكنها ليست معرفة أخرى متحررة من معايير الصحة والدقة المنهجية التي تمتاز بها العلوم الحقة.

فهم النشاط ذي المغزى

إن غرض علم الاجتماع الفهمي هو النشاط الاجتماعي؟ فما هو معنى النشاط إذاً؟ هنا يقدم لنا فيبر التعريف التالي: «إنه السلوك الانساني (ولا يهم أن يتعلق الأمر بفعل خارجي أو داخلي بخضوع أو بتسامح) هو السلوك الذي يرفقه الفاعل أو الفاعلين بمعنى ذاتي»، (W et G 1; E et S 4). إن المقالة التي خصصها فيبر لروشر (1903) حيث نجد عرضاً للمرة الأولى للخلفيات المنهجية والتي أعاد النظر فيها لاحقاً (1921) في بداية كتابه الاقتصاد والمجتمع، قد أجلتا البحث لدراسة المسائل المتعلقة بمقولة «المعنى». وبالواقع فإن فيبر لم يعد إطلاقاً لبحث فكرة «معنى النشاط الذاتي» بحيث ظلت هذه الفكرة مشوبة بالغموض الأمر الذي أدى للعديد من الشروحات وللعديد من الملاحظات. مما يجعل أمر استعادتها بالتفصيل هنا مستحيلاً⁽¹⁾. لذلك لن نستعيد إلا ما يفيد فكرتنا

(1) من التحليلات المفيدة التي أوجت بها هذه الاشكالية الفيبرية نشير إلى دراسة الفرد شوتس المنشورة في فيينا 1932 طبعة أولى ثم 1974 في ألمانيا. وهي بعنوان: البنية الدلالية للعالم الاجتماعي. مقدمة لعلم الاجتماع الفهمي.

الاساسية: أي أن تظهر كيف أن الغائية المرتبطة بفكرة «العقلنة» هي فكرة ملازمة لمنطق الفهم بالشكل الذي تصوره فيه فيير.

يكمن الغموض الأول في الصياغة: الفاعل يربط عمله بمعنى ذاتي. يتضح لنا هنا أنّ هذا المعنى ليس شيئاً يضاف من الخارج إلى النشاط. بل إنه: عنصر مكون للنشاط، هذا يعني أيضاً أنه لا يمكن فهم النشاط مستقلاً عن هذا المعنى ولا عن ما يحدث من آثار (على سبيل المثال، تطور الاقتصاد الرأسمالي باعتباره أثراً ناجماً عن نمط الحياة التي أوجدتها الاخلاق البروتستانتية). إن هذه الآثار لا يمكن فهمها باعتبارها آثار هذا النشاط إذا ما تركنا منطق هذا النشاط جانباً. قد يكون ذلك واضحاً لكنه لا بد لنا من تسجيله قبل المباشرة بأي شرح. ففرض علم الاجتماع في نهاية الأمر ليس فهم المعنى الذي هو هدف علم الاجتماع الفهمي، بل فهم النشاط باعتباره نشاطاً يقوم على معنى. إن للفارق هذا أهميته، فقد رأينا أعلاه (الفصل الثاني) إن ما يدور هنا يشابه الفارق بين الفلسفة التأويلية وعلم النشاط التجريبي.

إذا كان الغموض الأول قائماً على إساءة تفسير للصياغة فإن الأمر لا ينطبق على الثاني. إن علم الاجتماع لا يعالج أي نشاط، بل ويرأي فيبر النشاط الاجتماعي. وما يعتبر اجتماعياً كما يؤكد محدداً، هو ذلك النشاط وباعتبار المعنى الذي يضعه فيه الفاعل أو الفاعلون الموجه تجاه سلوك الغير. لنترك جانباً الآن الجانب الجدلي الذي يطرح متى يكون السلوك محدداً بتوجيهه أو بتطور نحو سلوك الآخر. ذلك أن ثمة نقطة أكثر أهمية هي التي تستحوذ على اهتمامنا هنا: مفهوم المعنى ذي المغزى. هل بإمكاننا بادئ ذي بدء أن ن ماهي بين المعنى الذاتي للنشاط مع المعنى ذي المغزى

دون أن نلصق بالفعل فكرة اعتبارها فيبر على الدوام بأنها ليست القاعدة بل الشواذ؟ بعبارات أخرى، ألا يوجد فرق بين المعنى المباشر للنشاط المعاش في اللحظة ذاتها التي يعاش فيها من جهة، وبين المعنى الذي يكتسبه النشاط عبر التفكير الحر الذي يسبق النشاط أو في التفكير الذي يجعله معنى معقولاً بعد تنفيذ النشاط من الجهة الأخرى؟ وبدرجة ثانية هل يشكل القصد الذاتي عند الفاعلين ما نسميه بمعنى النشاط بنظر عالم الاجتماع؟

مما لا شك فيه أن فيبر قد أجاب بالنفي فيما يخص السؤال الثاني. فقد كان يعرف جيداً أن الارتباطات الدلالية التي يستخلصها علم الاجتماع أو التاريخ مع احتوائها للنشاط وشروطه وتأثيره («علاقة الإنسان بالعالم بشروطه وتأثيراته الخارجية») ليست شيئاً بإمكان الفاعلين السيطرة عليه. وهكذا في العلاقة بين البروتستانتية ونشأة الرأسمالية: في تفسيره لمعنى الممارسات التي ألهمتها الأخلاق الدينية من وجهة نظر ما يترتب عنها من نتائج دينية، فإن التفسير الفيبري قد شرح بالضرورة معنى مقاصد المؤسسين، من أنبياء ومصلحين ومن مجرد اتباع بسطاء. إن التأثيرات ذات الدلالة الاجتماعية للديانات هي بالعادة تأثيرات غير مقصودة (EP 82; RS I 105)، بل قد تكون تأثيرات معكوسة إذ قد تكون في نهاية الأمر نقيضاً للتصورات التي يضعها بوعي الكهنة والمؤمنون على السواء. والبروتستانتية نموذجية من هذه الزاوية، فالطهري لا يسعى للثروة. بل لتأكيد تجربة نخبته. إذا كان قد أسهم فيما بعد ببناء مجتمع حيث السعي إلى الربح يكتسب بحد ذاته قيمة تعتبر الحد النهائي للنشاط على حساب كل سعي للخلاص بل على حساب كل اهتمام ديني، فكان ذلك كله لمما يؤكد على «تناقض النتائج» بل يؤكد على نفس كل وهم يتعلق بالرباط المفترض بين مقاصد الناس وبين

دينامية تاريخهم.. بل لقد ذهب فيبر إلى أبعد من ذلك إذ أشار إلى أن الرسيمات الدلالية التي يضعها علم الاجتماع ليس إلا تركيبات نظرية «غريبة عن الواقع» بحسب تعبيره. إن البناءات النموذجية المثالية تعيد تركيب عقلانية مثالية للممارسات، ذلك أن المفهومية التي تؤمنها الموضوعية العلمية إنما تبنى على أسئلة وعلى أسس من الوضوح غريبة عن المعاش المباشر المرتبط بالتجربة. إن التركيبية الحرة وهو ما تتسم به منهجية فيبر لتكفي بالواقع لتمنعنا عن اعتبار الفهم الذي يدعونا إليه علم اجتماعه بمعنى المسيرة الاستبطانية أو بمعنى علم ظاهرات ما هو معاش. إنه تصور يشير «بكل الاحوال إلى شيء آخر... غير «المعاش». الذي «يرتبط به» هذا ما أشار إليه في مقاله عن روشر، (هامش رقم 1، WL 96).

إلا أن المسألة تعود مجدداً إذا ما حاولنا أن نعيد تركيب جواب فيبر على أولى الأسئلة التي وضعنا صياغتها أعلاه: أي على السؤال المتعلق بالعلاقة بين المعنى المباشر للنشاط وبين المعنى الذي يعاد بناؤه بالتفكير به. ذلك أنه لم يقل بهيكلية مميزة وبالتالي باستقلالية كلية للمعنى السابق على التفكير للنشاط المعاش. إن ما يشكل معنى النشاط بنظره، هو ما يتمظهر منه بالفكر الذي يحاول عقلته. بإمكانه أن يسلم أنه و«في العدد الأكبر من الحالات، فإن النشاط الفعلي إنما يدور في عتمة نصف - وعي أو في لا وعي «المعنى ذي المغزى»، كما بإمكانه أن يحتمي «بالاحكام العقلانية المسبقة» أو بالاعتقاد الذي يقول بأن العقل يلعب دوراً أساسياً في تحديد النشاط الانساني. ولا يمنع ذلك من الاعتقاد بأنه لا معنى فعلياً بنظره إلا لما يوضحه الوعي والتفكير لاحقاً، هذا يعني أن النشاط الفعلي لا يعتبر كذلك إلا إذا أضيف إليه المعنى بعد الاشتقاق: وذلك فقط بقدر ما يكون النشاط معقلاً. إن النشاط «لا يعتبر حقاً وفعلاً نشاطاً

ذي دلالة» إلا حين يصبح «مكتملاً وواعياً» (W et G 10; E et S 19). ولا يصبح الانسان سيد ما يعيشه إلا حين يتاح له أن يترك المعاش، أو حين يصبح المعاش «غرض» الحكم (WL 39).

وصف تحديدات النشاط الاجتماعي النموذج المثالي العقلي وفهم النشاط

يبدو لنا خطر إحالة النشاط إلى المعنى العقلاني الذي يعاد تركيبه بالتفكير به بكل وضوح، خاصة إذا درسنا بالتفصيل الوصف الذي يقدمه فيبر لأشكال تحديد النشاط الاجتماعي [راجع النص رقم 7].

يميز هذا الوصف بين أشكال أربعة يمكن ترتيبها هرمياً بحسب درجة الوعي المبني على التفكير: التفكير، الانفعالي، العقلي بحسب القيم، والعقلي بحسب الغايات. والدائرة تمتد بين هذين الطرفين وهما في الأدنى، التقليد بمجرد رد الفعل الخارجي في مجال النشاط الدلالي وفي الأعلى النشاط «العقلاني بغائيته»، أو لنقل ذلك النمط من النشاط الذي يلزم بتفكير في الغايات، وبالوسائل والنتائج المرتقبة على السواء: ومن هذه يلاحظ فيبر أنها ليست إلا حداً نهائياً مركباً. بين هذين الطرفين علينا أن نجد ما هو أساسي في النشاط الاجتماعي الدلالي، أي «الفرض الخاص بعلم الاجتماع الفهمي». ثم إن فيبر قد أكد بخصوص السلوك الذي يعتبر تقليدياً محضاً إنه سلك يقع كلياً على حد، بل أحياناً فيما وراء ما يمكن تسميته عامة بالنشاط «الموجه لدلالة معينة»؛ كما يعتبر السلوك الانفعالي سلوكاً يتحدد موقعه عند حدود أو فيما يتعدى العمل الموجه نحو دلالة معينة بشكل واع»، (W et G 13; E et S 22). يبقى النشاط العقلاني من حيث القيم، والذي نتمثله غالباً من ضمن صورة «نقابية» أو صورة «المؤمن الذي يتبع سلوكه بقيم تحمل

بالنسبة له صفة مطلقة، دون أن يكون قد قارنها بأخرى ممكنة ودون أن يأخذ بالحسبان النتائج المحتملة لعمله: ما نشهده هنا هو نموذج النشاط الذي لا شك بدلالته وهذا ليس بالحالة القصوى، بل إن فيبر قد أكد أنه نشاط لا يمثل إلا جزءاً شديداً التغير، وفي معظم الأوقات متواضعاً من مجمل النشاطات الاجتماعية (W et G 13; E et S 23).
نصل إلى هذه النتيجة وهي الأقل ثقلًا عبر علم الاجتماع الفهمي: إن أنماط السلوك التي تمثل عينياً التردد الأكبر (السلوكات الانفعالية والتقليدية) إنما تقع عند حدود العمل الذي يبنى على معنى، أي على عمل يمكن فهمه؛ إن نموذج السلوك الذي يقدم درجة أعلى من المفهومية لهو فرضية مدرسة؛ أما الحالات الوسيطة فتظل شواذاً.

إن بناء النماذج المثالية قد أتى هنا ليقدّم حلاً هذه المفارقة الظاهرة. وإذا كان فيبر قد أكد بكل وضوح، إن النشاط العقلاني من حيث الغائية فقط هو النشاط المفهوم كلياً، فإن فهم أي نموذج آخر من النشاط لا يمكن أن يكون إلا بالواسطة: ما يتم ببناءه أولاً الرسيمة المثالية لمنطق عملي، متماه كلياً مع ركائز العقلانية الغائية القادرة على الاحاطة بوجود بنى ومؤسسات يراد شرحها. ثم يصار إلى تقدير التباعد بين حقيقة هذه اللوحة المتخيلة ويصار إلى إلحاق مختلف مظاهر هذا التباعد إلى تدخل عوامل لا عقلانية يمكن تقديرها باعتبارها قائمة على شرح حتمي محض (أي ما يعصى على الفهم). هذا ما نلمحه بوضوح من خلال النص التالي:

«كل شرح لسيرورة «لا عقلانية» يفرض علينا قبل كل شيء أن نعرف كيف كان يمكن التصرف في الحالات القصوى العقلانية والنموذجية لعقلانية مطلقة من حيث الغائية ومن حيث الصحة (WL 432; ETS 334).

«بفضل المقارنة مع النموذج المثالي، يصبح المجال ممكناً لتحديد ما هو غير عقلاني... والهامة سببياً لسد حاجات القصور السببي» (WL 432; ETS 341).

وبوضوح أشد نضيف:

«من أجل الدراسة العلمية التي تبني هذه النماذج، تقوم الطريقة الأوفى لتحليل وعرض كل الترابطات الدلالية اللاعقلانية والمشروطة انفعالياً لسلوك يؤثر في النشاط، تقوم على اعتبار هذه الترابطات بمثابة «تحويلات» لسير هذا النشاط القائم على قاعدة العقلانية الغائية المحضة... وهكذا فقط يصبح بالإمكان الاسقاط سببياً التحويلات من العناصر اللاعقلانية التي تحددها... (W et G 2-3; E et S 6).

لا وجود، على ما يبدو، إلا لتأويلين اثنين ممكنين للفرضيات التي تبرر استخدام هذه الوسيلة المنهجية. أما اعتبار أن للنموذج المثالي المبني على قاعدة العقلانية الغائية الصرفة دلالة ووظيفة محض أداتية: يعترف الفكر العلمي بعدم قدرته على الفهم إلا عبر هذه الوسيلة دون أن يبالي بمعرفة ما إذا كانت هذه العملية منبرر منطق المعنى المباشر للممارسات التي يصر إلى شرحها أم لا. باختصار، إننا نتجنب السؤال الاساسي المرتبط بالتأويل (كيف يمكن فهم الغير؟) عبر المخرج الذي تؤمنه المنهجية. أو أيضاً، إننا نفترض أن كل نشاط إنساني حتى لو كانت تنقصه العقلانية بالنسبة لمثال النموذج المثالي فإنه ليس كذلك طالما أنه يقوم على معنى ما، أو ما دام يتمتع بمعنى ما. بعبارات أخرى إذا طلبنا من أحد الفاعلين اجتماعياً والمتورط في بعض البنى أن يقدم بنفسه شرحاً لمعنى سلوكه، فإنه ليس ثمة خيار عنده سوى خيار الغموض أو الاعتماد على المنطق الذي يضعه بتصرفه النموذج المثالي العقلاني».

هذا ما يعبر عنه ماكس فيبر على الأقل بمناسبة تعرضه للنموذج المثالي الخاص «بالفرقة» أو «بالكنيسة»: «إن ما يبرر هذا النمط من البناء يقوم على الاعتبار التالي: لو سألنا أحد أعضاء الفرق عن مصبه التفكير التي جعلته كذلك، فإن إجابته في نهاية الأمر ومهما نقص الوضوح في عباراته، لن تكون مغايرة لما ينص عليه تحديد الفرقة بموجب النموذج المثالي الذي تقوم عليه باعتبارها كذلك». وإذا سألنا عضواً في الكنيسة الكاثوليكية عن الأسباب التي تجعل منه عضواً في هذه الكنيسة وليس عضواً في فرقة فإنه سيعود في نهاية الأمر إلى ما يعبر عنه النموذج المثالي⁽²⁾.

هكذا تبدو هيكلية «النشاط العقلاني من حيث الغائية» هيكلية غامضة أساساً: إنها وفي وقت واحد تمام النشاط الذي يقوم على معنى (أي النشاط بكل معنى الكلمة) والنموذج النظري الضروري لكل فهم علمي. يعتبر هذا الغموض غموضاً مثقلاً بالنتائج: فالغموض هو ما تقتضيه السمة الغائية في نهاية الأمر وهو وبرغم رفض فلسفة التاريخ والتطور، ما يحتفظ بها تأويل فيبر للتاريخ الغربي وعبره للتاريخ العالمي. لقد استشعرنا فيما سبق هذا البعد الغائي خلف المفاهيم المتلازمة مع العقلنة ومع فك السحر عن العالم. ما يتوجب علينا فهمه الآن هو الرابط الموجود بين هذه

(2) نقلاً عن ديتر هنريش وحدة نظرية العلم عند ماكس فيبر توينجن 1952. في هذه الدراسة (وهي دراسة لنيل درجة الاستاذية) يوسع المؤلف العلاقة بين منطق الفهم وتمثل التاريخ حتى يتوصل إلى ما في أعمال فيبر من تأثير هيجل وقد أكد المؤلف على أن فيبر قد استخدم مصطلح هيجل في العقل. وحركة العقلنة المستخدمة من قبل فيبر ليست إلا حركة الروح في الانطلاق من الوجود بذاته إلى الوجود لذاته.

الأفكار والمكانة المتميزة التي تعطى للعقلانية الغائية في عملية الفهم الخاصة بعلوم النشاط.

حين يماهي فيبر بين المفهومية العلمية للنشاط مع درجة التفكير القصوى المتعلقة بمعناه، فإنه يكون قد نفى نهائياً ما سبق أن ربطه مسبقاً: أي وجود حل تواصلي فعلي بين المعرفة العلمية وبين المعرفة العملية عند الفاعلين. إن المعنى المرتبط بالنشاط لا يختلف من حيث الطبيعة عن المعنى الذي نصل إليه عينياً بطريق العلم، إنه لا يختلف عنه إلا من حيث نقص في الوضوح.. إذاً ما هو النشاط العقلاني من حيث الغاية؟ إنه نشاط حر بالمعنى القوي لهذه الكلمة، هذا يعني أنه نشاط أتخذت كل خطواته بعين الاعتبار، منذ أخذ الغايات المتعددة بعين الاعتبار، ومروراً بتعددية الوسائل المتاحة والمناسبة لتحقيق الغايات المختارة وحتى بحسبان النتائج واعتبار كل المناسبات المعروفة. (راجع النص رقم 7). بعبارة أخرى إنه النشاط الحر بالمعنى العقلاني الحديث لهذه الكلمة: إنه يقوم على اختيار الذات التي توجه سلوكها بكل وعي بحسب قيم يصار للاعتراف بها سلفاً بمقتضى قيم يعتبرها الفاعل قيماً خاصة به، أي أنها قيم يتم اختيارها خلافاً لكل التحديدات السلبية المعترضة سواء تعلق الأمر بانفعالات أو بحساسيات أو بروتين التقاليد القائمة. - أو وبخلاف ذلك فإن ما يعطي النشاط العقلاني من حيث القيم نصيباً من اللاعقلانية، فهو من جهة أولى ما يربطه الفاعل من سمة مطلقة يعلقها بالقيم التي يعلن أنها قيمه، غياب الاعتبار للقيم الأخرى والغايات الممكنة أيضاً، ومن جهة أخرى اللامبالاة تجاه النتائج المترتبة عنها أو التي قد تترتب عنها. ومن خلال مقارنة توصيف محددات النشاط الاجتماعي مع الصفحات الأخيرة من المحاضرة التي تناول فيها حرفة ودعوة العالم يبدو لنا أن النشاط العقلاني

الغائي هو النشاط القائم على اتخاذ مواقف تجاه «وجهات نظر محددة ونهائية» تعرض على الانسان في علم بطل فيه السحر. إنه وبعبارات أخرى النشاط الذي يزيده العلم وضوحاً. [راجع النص رقم 6]. وفيما يخص الممارسة نجد في النص عينه أن العلم لا يستطيع إلا أن ينذر الفرد بالنتائج المحتملة لما يقوم به من نشاط، وإلا أن يلزمه بتوضيح خياراته الأكثر أهمية، أي أن يعي الفاعل المعنى النهائي لنشاطه الخاص. علينا أن لا ننخدع بالتواضع الظاهر في هذه المهمة. فمن هذا النحو لا تبدو مساهمة علم النشاط شيئاً صغيراً، بل إنها لتبدو تابعة للمفهومية العقلانية الكاملة، أي في نهاية الأمر للحرية.

نلامس هنا المكانة الفعلية حيث تلتقي وبهدف التحدد بالتقابل، ابستمولوجيا ماكس فيبر مع تمثيلها لتاريخ الغرب. لنحاول توضيح ذلك باختصار مستبقين ما سيلبي من صفحات. إن كل نشاط ذي معنى حتى لو كان عقلياً بالقوة هو قبل كل شيء آخر شرط علم الاجتماع الفهمي بحد ذاته. إن فهم النشاط لهو بالفعل لحظة مركزية من البراهين اللازمة لهذا النمط من علم الاجتماع باعتباره علماً يطمح لاكتساب شرعية عالمية؛ إن ترجمة النشاط ذي المعنى إلى عبارات عقلانية لهو نتيجة الطموح المشكل للعلم. ولكن علاوة على ذلك، يعتبر النموذج المكتمل من النشاط العقلاني، النشاط العقلاني من حيث الغائية، صورة يتميز بها العالم الغربي الحديث، ذلك أنه يفترض قطيعة مع كل معيار أو قيمة مطلقة توجه بشكل أمري أشكال النشاط. هكذا نطلق على هذه أو تلك تسمية الانثروبولوجيا العقلانية أو العلم الغائي التاريخي: إذا كان النشاط العقلاني من حيث الغائية هدف كل نشاط فهمي، فإن المدنية التي جعلت من هذا النمط من النشاط نموذج العقلانية هي غاية كل مدنية بشكل عام.

حدود التاريخانية الشيرية

في مقالته الثاقبة عن ماكس فيبر وكارل ماركس، والتي أشرنا إليها، دافع كارل ليفيت عن الأطروحة التي رأى بموجبها أن المعايير الاستدلالية في منطق ماكس فيبر هي معايير قابلة للتغير تبعاً لتغير المضامين التاريخية وهكذا فإن تحديد الدولة من خلال الحظ المتأني عن نمطيات نشاط اجتماعي محددة قد انسحب لحساب الدولة الحديثة التي تتسم بالفعل بسمة المؤسسة العقلانية بسمة المشروع. وخلافاً لذلك حين كانت الدولة ولوقت طويل جمهورية، وحين كان الإنسان مواطناً بدل أن يكون شخصية متروكاً لذاته كان ملائماً أن نتحدث عن الدولة بعبارات تؤكد على جوهريتها (لفيت، المرجع السابق 17-18).

في هذه النقطة الدقيقة يبدو تأويل لفيت مبالغاً به. فالواقع أن ماكس فيبر قد عبّر بوضوح عن رفضه دفع التاريخانية حتى حدود النسبية المعرفية. فالواقع، وكما قلنا، فإن المسائل التي تؤدي لفتح نقاش تاريخي - اجتماعي إنما كانت بالنسبة له تابعة لتوجهات مصالح خاصة بعصر معين. لقد ميز فيبر بحق بين صياغة المسائل التي تصدر التعريف بالاغراض التاريخية أو بعلم الاجتماع وبين الحجة البرهانية التي يجب الاقرار بصحتها حتى من قبل صيني أو بتحديد أكثر التي يجب أن تتمتع بهذا الهدف والذي قد لا يكون قابلاً للتحقق كلياً بسبب نقص الأدوات (132-131 ETS; 155 WL). فمن عصر لآخر يتطور التماهي الذي يحتاج لشرح: والافكار المرتبطة بالقيمة التي تسيطر على العالم وعلى عصر هي التي تحدد طبيعة وحدود البحث (171 ETS; 184 WL). أما معايير الشرح العلمي فهي ويعكس ما أوردنا أعلاه أبعد ما يكون عن هذه التغيرات

من حيث المبدأ. إن تطوير النماذج المثالية وصياغة الفرضيات والتعامل مع المعطيات التجريبية وباختصار مجمل السيرة التي تصفها المقالة عن الإمكانية الموضوعية باعتبارها مؤلفة لهيكلية اللاحق السببي الثابتة، كل ذلك هو شرط مشروعية الحجة الثابتة اللازمة للعلم التجريبي في كل عصر وفي كل مكان، حتى لو لم يتم التوصل إلى علم يحترم هذا المثال باستمرار. وبالفعل «تعتبر حقيقة علمية فقط تلك الحقيقة التي تدعي الصلاحية بالنسبة لكل من يريد الحقيقة» (WL 184; ETS 171). خلافاً لما يعتقد لثيت ومن منظور فيبر فإن العلم لا يمكن أن يكون علماً ما لم يقيم على قواعد عقلية تتجانس مع وضعه. ومن ملحقات الحقيقة العلمية أن ترتفع إلى مستوى الادعاء بمشروعية لا مشروطة. إن الاعتراف بمنفعة العلم لا علاقة لها بالثقافات وبالعصور: «إن الإيمان بقيمة الحقيقة العلمية هو نتاج بعض الحضارات وليس معطى طبيعياً» (WL 577, S et P 69). ثم إن عالمية إجراءات البرهنة لا يمكن اعتبارها مرتبطة بهذا الاعتراف الخطي دون أن يكون مفهوم العلم متضمناً فيها.

هذا التفريق الواضح بين تعريف أغراض العلوم الاجتماعية - التاريخية من جهة ومنطق البرهنة من جانب آخر، هل يكفي وحده لتحاشي أخطار التاريخانية؟ هل يتعلق الأمر بعلم النشاط، لا شيء أكيد. ذلك أن الادعاء الذي تثيره البرهنة العلمية لتكون عالمية يصبح إشكالياً منذ اللحظة التي يشمل فيها البرهان العلمي نمط المعرفة المميزة القائمة «على احتواء النشاط الانساني». وكما لاحظ فيبر عرضاً فإن فهم النشاط، أي فهم الشرح الدلالي المميز الذي يهدف إليه البناء النموذجي المثالي لمنطق الممارسات، إنما يحيلنا في نهاية الأمر إلى «عاداتنا المتوسطة في التفكير وفي الشعور». من حقنا الآن أن نفترض بأن هذه «العادات» قد تتعدى مجرد قواعد

الفكر البسيطة لتفتح مكاناً واسعاً لعناصر ثقافية مشروطة، حتى لو ظلت القواعد التي نبني تبعاً إليها المنطق الذي يجعل سلوك الفاعلين الاجتماعيين من ضمن صيغة محددة مفهوماً بالنسبة لنا، نحن أبناء المدينة الأوروبية الحديثة، حتى لو ظلت في جزء منها أو كلياً مجهولة من قبل «الصيني» الذي يستخدم في النص المشار إليه مجازياً للإشارة إلى كل ما هو غريب عن الغرب.

إن المكانة المميزة التي أعطيت إلى رسيمة العقلانية من حيث الغاية ضمن مخطط شرح النشاط الاجتماعي هي التي أثارت مثل هذا التشكيك. وكما برهنا أعلاه فإن النشاط العقلاني الغائي هو نمط من النشاط، وإن كان هامشياً ضمن مجمل الأنشطة الاجتماعية، لا يمكن التفكير به إلا من خلال توفر شرط وجود عالم خالٍ من السحر. إنها تفترض عدم وجود سلطة قائمة لاهوتية تقليدية أو غير ذلك، وعدم وجود معايير غير خاضعة للنقاش تسير خياراتنا، بحيث يكون النشاط معلقاً باستمرار بخيار بين أنظمة قيمية متصارعة: إنها فكرة تعتبر نتاج الحداثة، هذا إذا ما أخذنا بما يريده فيبر.

يبدو لنا هذا الأمر بكل وضوحه في نص جمع وبطريقة جد منسقة ما يعتبر لب الأفكار المرتبطة بتأويل فيبر لتاريخ الغرب: إنه يرتبط: «الملاحظة الوسيطة» التي تستخدم في علم اجتماع الأديان لتكون صلة وصل بين الجزء الأول (الكونفوشية والطاوية) والجزء الثاني (الهندوسية والبوذية)⁽³⁾ لا يهمننا هنا النظر إلى الأسباب التي حدثت بالمؤلف ليوسع هذه الاعتبارات في اللحظة التي ترك فيها الديانات

(3) نجد تفصيلاً لذلك في الجزء الأول من علم اجتماع الأديان ص 536-573. وفي النص رقم 5 المرفق بهذا الكتاب نجد اقتباساً عنه.

المسيطرة في العالم الصيني ليعبر إلى القارة الهندية. إن دلالة هذا النص تبقى مع ذلك أكثر شمولية. إن المقولة الأساسية تتعلق بعدم التناسب بين عقلنة علاقة الانسان بالعالم وبين الاستقلالية المتنامية التي يكتسبها البعض بالنسبة للبعض الآخر في مختلف الحقول التي نعتبر مسرح النشاطات الاجتماعية: وبلغه مؤلفنا في مختلف «دوائر الملكيات». ولقد ميز أربعاً من هذه الدوائر، حيث تقوم قاعدة البناء على مظهر من العلاقات الاجتماعية كان فيما سبق ممزوجاً مع المظاهر الأخرى من هذه العلاقات. ويقدر ما ينعزل كل من هذه المظاهر ومن خلال تطوره فسيتميز لنا وجود منطق خاص به، وهو لا ينعزل فعلاً إلا أثناء وبسبب هذا التطور. من ناحية ثانوية تنقسم هذه الدوائر الأربعة إلى مجموعتين، تجمع الأولى قدرات النشاط العقلاني: الاقتصاد والسياسة، في حين تشكل الثانية من القوى التي تعتبر من حيث الجوهر لا عقلانية، أو ضد - عقلانية: مثل الجماليات والاغرابية.

لنتوقف عند المجموعة الأولى. يعتبر فيبر أن الاشكال الأكثر حداثة في العلاقات الاقتصادية والسياسية هي التي تجعل منطقها أكثر راهنية. فعقلنة الاقتصاد تصبح ناجزة بالفعل في «فلك الاقتصاد الرأسمالي العقلاني الحديث» (RS I 544)، أي في الحقل المستقل الذي تألف عبر تعميم العلاقات البضائية النقدية. والاشارة إلى الحداثة تزداد وضوحاً حين يكون النظام مرتبطاً بالبنى وبالممارسات التي تشكل السياسة في كل صفاتها. يتفق هذا النظام بالفعل مع عمل الجهاز البيروقراطي حيث تتوجه إدارته وكذلك العدالة تبعاً لقواعد موضوعية، «دون ما اعتبار للشخص» دون حقد وبالتالي دون حب» (RS I 546). أو أيضاً، وبما أن التأويل الفيبري قد اعتبر بيروقراطية الموظفين المتخصصين والقانون العقلاني، اللاشخصي

والذي يمكن ترقبه بمثابة العامودين الاساسيين في الدولة العقلانية، فإن هذا النظام هو «الدولة الحديثة».

تزداد صفة «العقلانية» الخاصة بالمدنية الغربية الحديثة تحديداً حين نرداد وعياً بترابطها العميق مع استقلالية حقول الممارسات، ويشكل خاص الحقول العامة، الاقتصاد والسياسة. أما العلامة المميزة لهذا الشكل من العقلنة فهو «إمكانية الترقب» التي تتيحها. فمنهما كانت أشكال المنطق المحايث للرأسمالية من جهة وللدولة البيروقراطية والشرعية من جهة أخرى، فإنها تمتاز مع ذلك بخصوصية متماهية: إنها تمتاز بإمكانية الترقب، إما لأن نظامها الداخلي قابل للحسبان، بالمعنى الضيق، أي من الزاوية الكمية في حالة الاقتصاد مثلاً؛ أو بمعنى أوسع لأنها تقدم ترابطات داخلية يمكن الاعتماد أو التأسيس عليها وذلك حين يتعلق الأمر بالسياسة أو بالقانون. «يعتبر الاقتصاد العقلانية قضية موضوعية» هذا ما يؤكدّه فيبر. تقوم هذه الموضوعية تحديداً على توجهها على أساس الحقائق الدافعة القائمة على الحساب مثل «الاسعار النقدية التي تتكون في السوق عبر صراع المصالح التي يقودها الناس فيما بينهم. فبدون تقييم على أساس السعر النقدي، أي دون صراع لا يمكن لأي حساب أن يصبح ممكناً» (RS I 544). والعبارات هذه يكررها مرة أخرى حين يشير إلى ما يجعل دينامية السياسة تطفئ عبر عدم قابليتها المتنامية على تأثير الاخلاق لا سيما الدينية: يجب أن تبدو كل سياسة «أكثر غربة عن الأخوة بقدر ما تكون موضوعية وقابلة للحسبان» (RS I 548).

يمكن الإشارة إلى الحداثة عبر علامة «امكانية الترقب»: ما يمكن حسابه، أي ما هو مرتقب. وهذا ليس إلا طريقة أخرى للتعبير عن

الموقف المسيطر عبر العقلانية الغائية التي يعترف فيبر أنها السمة المشتركة لأنواع المنطق المختلفة التي تطورها دوائر النشاط العقلاني (RS I 544). لا مجال للصدفة إذا ما اعتبر هذا الشكل من العقلانية مركزياً في طرق البرهنة التي تتميز بها العلوم الحديثة. بما في ذلك العلوم الاجتماعية والتاريخية. لا شيء يفاجيء أن تكون هذه المفارقة الظاهرة في القيم النهائية للنشاط مرتبطة في نهاية الأمر مع استقلالية حقول الممارسات. خلافاً لتفسيرات شائعة تتعلق بموقف فيبر بهذا الخصوص⁽⁴⁾، فإن «شرك القيم» لا يعتبر بالنسبة له بعداً يدخل في وضعية الإنسان في هذا العالم، أي خاصية تعتبر بشكل ما مفارقة - تاريخياً للوضع الإنساني، بل هي أثر تنوع الممارسات الذي لا يكتمل، ولا يصبح فعلياً بالتالي إلا في المجتمعات الغربية الحديثة. إن القيم لا تتعلق بمجال مثالي مفصول عن عالم النشاط، بل هي تأخذ من هذه الحقول القابلة للاستقلال عبر تطور انظمتها الداخلية. إن تعارض المبادئ النهائية للعمل هو نتيجة تعددية «الدوائر الأخلاقية» التي تشكل من هذه الحقول بالذات:

«إننا لا نشك بالطبع بإمكانية الأخلاق المعيارية، هذا ما نقرأ في «مقالة عن حيادية الأخلاق السلوكية» مع الاعتراف بأن الأخلاق ليست بالشيء الوحيد الذي يحسب في العالم، مع الاعتراف أيضاً بوجود دوائر سلوكية إلى جانبها وهي ما لا يمكن تحقيق قيمها إلا بواسطة من يأخذ على عاتقه «ارتكاب الخطيئة» الأخلاقية. والحالة

(4) ليو ستراوس: الحق الطبيعي والتاريخ Plon. Paris 1954، ص 81-80. «يعتبر رفض فيبر لكل إمكانية حل لصراع القيم مظهراً أو نتيجة للرؤية التي تعتبر الحياة الإنسانية صراعاً لا يمكن تحاشيه».

هذه خاصة بدائرة النشاط السياسي . فبرأيي أن إرادة نعني ما فيها من توترات مع الاخلاق لهو من علامات الضعف . لكن الموقف هذا ليس وقفاً بحال من الأحوال على السياسة كما يتبدى لنا من المعارضة العادية السريعة بين «أخلاق خاصة» و«أخلاق عامة» (WL 504; ETS 423).

نلاحظ مع ذلك بقاء جوانب من الوجود البشري غير خاضعة رغم ذلك كله لنظام الاحتساب . ففي الجدول الذي وضعه فيبر نجد أن القوى اللاعقلانية للحياة، من فن وحسب إنما تتشكل أيضاً في مجالات متميزة يكون منطقتها مختلفاً كلياً عن الدوائر العقلانية . أما لا عقلانيتها فهي تكمن كلياً في عدم قابليتها البنيوية على التنظيم تبعاً لقاعدة الارتقاب . أما القيم الجمالية والايروية فهي تبدو الآن بمثابة تعويض بالمقارنة مع سلوك يومي ضاغط وذلك بقدر ما يتبلور سلطان العقلانية النظرية والعملية . أما المفارقة فهي أن الجماليات والايروية وبمعزل عن لا عقليتيهما فهما يشهدان عامة على العقلنة وذلك بقدر ما يصلان إلى الاستقلالية . إن انفصال هذه الحقول عن الديانة التي كانت تنتمي إليها في الأصل وفي الوقت الذي كان تطوير تميزها ممكناً قد أتاح لها وسط عالم العقلنة مهاماً شبه - دينية ترتبط بالخلاص : خلاص داخل العالم ، يشكل حافزاً لعدوانية ديانات الخلاص تجاه ما يرتبط بالنسبة لها «بتأليه الخلق» . وهي جمالية وايرونيسية لأنها تعزل نفسها في أمكنة ممارسات متميزة خالقة بالتالي أنظمة قيمية خاصة بها . وبقدر ما ينزع الفن لتكوين دائرة مستقلة به - كنتيجة لتربية العلمانيين - بقدر ما يميل إلى التمايز عن تراتبية القيم الاخلاقية والدينية إذ يؤلف لنفسه تراتبية قيم غير متجانسة إطلاقاً (W et G 365, E et S 610) . وكذلك فإن النشاط الجنسي الذائب أصلاً في سخافة الحياة اليومية (أي بالنسبة لفيبر

حياة البدائيين والفلاحين) يتحول «بالتعالي» إلى ايروتية، أي إلى دائرة مدروسة بعناية ووعي»، (بالمقابلة مع جلد الحياة الطبيعية عند الفلاحين) ليخرج بذلك من ما هو يومي» (RSI 557).

باختصار، ولنتحاشى خطر التكرار: إن الوعي باعتبار أقطاب المرجعية الممكنة للنشاط ذي المعنى أقطاباً مختلفة متنوعة، لهو وعي لا يمكن تجنبه، إنه ليس شيئاً آخر سوى انفجار حقول الممارسات الاجتماعية. إن هذا الانفجار، وليس مجرد ظهور تحولات تتعلق بالتمثيلات (ظهور عصر الانوار بالنسبة للبعض أو انسحاب ما هو إلهي بالنسبة للبعض الآخر) وهو السبب الحقيقي لبروز فك السحر عن العالم. وهو أيضاً ما يرفع النشاط العقلاني المرتبط بالغائية إلى هيكلية قيمة النشاط ذي المعنى، أي النشاط الفهمي. إن بروز هذا الشكل من النشاط لهو بالفعل نتيجة انحلال آفاق المعاني الثابتة نسبياً والاحادية التي كانت التقاليد التي لا جدال فيها سابقاً ضماناً لها (حيث التطورات كانت جد بطيئة بحيث لا يمكن معاينتها) كما كانت سلطة الانبياء الكاريزماتية بمثابة ضمان أخرى. إن تثبيت العقلانية الغائية في قلب الفهم للعلوم التجريبية الخاصة بالنشاط، يعني بوضوح أن المدينة الغربية المعاصرة، وليدة العقلانية الملازمة للممارسات والتمثيلات الخاصة بالعالم، قد جعلت من التاريخ ومن علم الاجتماع علوماً.

نصل هنا إلى مبدأ التفسير الذي يقترحه فيبر تفسيراً لتشكيل الغرب الحديث، ومن هنا يتضح لنا مدى قابلية هذا التأويل للإبهام والغموض. فأياماً كان الحذر وأياً كانت التحفظات بل المسافة التي يظهرها تجاه «العقلانية» الغربية، «لقيماتها» أو «لدلالاتها» فإن فيبر لم يستطع القطع مع انتروبولوجيا عقلانية ترتبط بها وفي نهاية الأمر

القوة البرهانية الخاصة بعلم الاجتماع الفهمي . إنه لم يتوصل إطلاقاً إلى الحسم بين النسبية التاريخية وبين الغائية العقلانية . لقد بذل جهوده ليقدّم الأسلوب شبه الغائي لبراهينه ومبادئه باعتباره حيلة ناتجة عن شروط تساؤلات المؤرخ أو عالم الاجتماع : فهؤلاء يبنون أغراضهم باستمرار ودون موارد نسبة لمصالح عصورهم هذا من جهة . لكن ومن جهة أخرى ، ولأن أشكال البرهنة التي تستخدمها المعارف الاجتماعية - التاريخية هي إحدى مكونات الحداثة الغربية ، ولأنه لا يشك بسمتها العالمية ، فإنه قد توجب عليه أن يسهم بنصيبه من الفكر التاريخي العالمي القائل بالمركزية الأوروبية العادية . وبعد أكثر من عشر سنين على وفاة فيبر طرح إدمون هوسرل (ببساطة ولكن بصراحة كان فيبر عاجزاً عنها مع شدة معرفته للحضارات غير الغربية) طرح المسألة التي تشغل التحليلات الفيبرية : هل تحمل الإنسانية الأوروبية بذاتها «فكرة مطلقة» ، أو هل هي «مجرد نمط انتروبولوجي مثلها مثل الصين أو الهند»⁽⁵⁾ . إن الدارس المقارن لفيبر ربما كان أكثر ميلاً إلى الجزء الثاني من المعادلة ، لكن الدارس من وجهة نظر علم المعرفة فلن يتوقف عند جملة تبرهن بنظره على وجود ارتداد (لفيبر) عن العقلانية العلمية .

(5) إدمون هوسرل : أزمة العلوم الأوروبية والفينومولوجيا الترنسندالية الطبعة الفرنسية غاليمار - 1976 . ص 21 .

الخلاصة

لقد أثار علم اجتماع ماكس فيبر، إن بسبب المظاهر المنهجية أو بسبب تمثله لتاريخ الغرب الذي يلتزم به العديد من التساؤلات واحد العديد من الباحثين بمادة دسمة. لقد حاولنا هنا التوقف عند هذين المنعطفين من الفكر الفيبري حول التاريخ، وذلك بقدر ما يشكلان بالفعل منعطفين متلازمين، بحيث أن البحث فيهما منفصلين لا بد أن يؤدي إلى سوء الفهم. إن المفاهيم المنهجية لـماكس فيبر لا تأخذ كامل معناها إلا على خلفية تأويلية لحركة التاريخ الغربي وتوصيفه للأشكال المميزة للوجود في العالم في مجتمعات خارجة من هذا التاريخ. لكن هذا التأويل وهذا الوصف هما بدورهما خاضعين للطموح للعالمية اللازمة لمفهوم العقلانية العلمي، الذي يعتبر بدوره مظهراً من مظاهر «صيرورة» الغرب الحديث.

لقد رأى المؤرخ بول فاييني (Paul Veyne) في ماكس فيبر رائد التاريخ «الكامل» المتحرر مما يعرف بالتحديدات الثلاث لكتابة التاريخ العادية: التعارض مع المعاصر والتاريخي، مصطلح التواصل المكاني - الزماني، المنظور الحدثاني⁽¹⁾. لا بد هنا من توضيح هذه

(1) بول فاين: كيف نكتب التاريخ. Ed. du Seuil 1971. p. 340.

الاطروحة. مما لا شك فيه أن مقارنة التحليلات الواردة في «الاقتصاد والمجتمع» أو الدراسات حول «الأخلاق الاقتصادية للديانات الكبرى» مع خطابات القرن التاسع عشر سواء في حقول فلسفة التاريخ أو مع أعمال المدرسة التاريخية الألمانية، إن هذه المقارنة ستبدو لنا مدى حداثة ما قام به فيبر. إنها تشهد على التحول الكبير في علاقة الانسان بصيرورته، وهذا ما يدخلنا في أخلاقية القرن العشرين. أياً كانت عظمة أو قسوة الاسلوب أو صعوبات التحليلات التي وضعها فيبر، فإن القارئ المعاصر سيرى نفسه وسط حقل مألوف عنده، حتى لو تأخر في استشعار ذلك.

ومع ذلك فلا يمكننا القول إن فيبر قد قطع كلياً مع منظور التاريخ العالمي ولا مع الفرضيات العقلانية الدولية السائدة في العصر الذي سبق أن الاسلوب المقارن الذي مارسه لا يعرف دون شك حدوداً جغرافية أو ثقافية. إنه يبحث عما يناسبه في كل الاصقاع؟ لكنه لم يفقد إطلاقاً النظر إلى أوروبا نقطة الانطلاق ونقطة الوصول لكل المشتقات الغرائبية. ثم إن العقل الغربي يظل حاضراً، كما رأينا في عمق تأويله للممارسات الاجتماعية. وليس من قبيل المفارقة عند فيبر أن يكون قد هضم المثالية الألمانية عبر جمعه بين المعنى والحرية (من خلال مفهوم النشاط العقلاني غائياً)، من خلال كتابته لتاريخ عالم تقلص مساحات الحرية فيه بشكل حتمي. إنه يعتبر النشاط العقلاني، متحرراً من جاذبية الدلالات الموضوعية، نتاج الحدائة. ولكن الحدائة قد انتجت أيضاً الرأسمالية وكذلك البيروقراطية، أي تلك القوى التي تشكل بإطراد «القفص الفولاذي» للمستقبل، وفيه سيموت آخر بقايا الانسانية العقلانية. بين التقليدية التي يتميز بها العدد الأكبر من المجتمعات التاريخية وبين عقلانية

العالم الحديث، لا يقاس الفارق بدرجة الحرية بل بشكل العوائق: فيما سبق كانت العوائق تقاليد وعادات متبعة متوارثة، والآن تتمثل العوائق في الانظمة المتموضعة.

إن التاريخ الذي يعبر بنا من الأولى إلى الأخرى هو تاريخ قابل للفهم. ولكن لنعترف بصعوبة إيجاد معنى له. لقد اعترف فيبر بوجود معنى في التاريخ وذلك بقدر ما يتعلق الأمر بممارسات اجتماعية (أي للنشاط أو الفعل في المصطلح الذي يستخدم)، ومن ثم لا يقر بوجود نشاط أصيل إلا ما كان له معنى. هذا لا يعني ضرورة أن يفكر بالعالم الناتج عن النشاط، وكذلك بمستقبله، كما لو كان الأمر تفكيراً بضرورة المعنى. يتجلى ذلك في تحاشي الجمع بين مشاريع الفاعلين وبين ما ينتج عن تنفيذهم لمشاريعهم. أما التصور الفلسفي للتاريخ فقد قلب هذه الصعوبة كما نعلم وذلك من خلال فصل معنى التاريخ عن الاهداف التي يتبعها الفاعلون بوعي كامل منهم. من هذا المفهوم لا نجد شيئاً عند فيبر إلا بعض البقايا الشاحبة الحتمية والتطورية التي تستلزم بعض الوقت لتزول. وهكذا يبدو أن من لوازم علم الاجتماع الفيبري أن نبرهن كيف أن العقائد، والمثل والعوائد اخلاقية قد تحولت إلى نظم ممارسات كان منطقتها ونتائجها غير واضح لواضعيها. إذا لم يكن من وجود للمعنى إلا في بنية النشاط، فإن فكرة التاريخ لا يمكن أن تكون إلا تمثيلاً كبيراً لمفارقة النتائج: «مفارقة النتيجة بالمقارنة مع الإرادة: الإنسان مع القدر (أن القدر هو نتيجة الفعل بالمقارنة مع مقصده)...» (RS I 524).

نصوص مقاربة من أعمال ماكس فيبر

النص رقم 1

منهج المدرسة التاريخية الألمانية 11-9-1911

منهجية المنهج الذي اعتمده روشر هو نمط عمل المدرسة
يخية الألمانية في حقل القضاء، فهو يعتبر صراحة بأن منهجه هو
"المشاهدة لتلك المدرسة. إن الأمر ليتعلق (كما عبّر عن ذلك
في كتابه) إلى ما هو أساسي، بمنعطف أساسي في هذه
قفة. بالنسبة لسافييني ومدرسته، إن ما كان يهمهم في الصراع
مقلانية التشريعية في عصر الانوار، كان وجوب إبراز السمة
القانون والتي كانت قد تأسست وسيطرت
جماعة الشعب مع وجوب إظهار استحالة استنتاجها إنطلاقاً من
عامة. في إشاراتهم إلى الرابط الذي لا فصل له بين هذا
مظاهر حياة الشعب، ومن أجل إفهام السمة الفردية
القانون الشعبي بحق، فإنهم قد قاموا بأقنعة مفهوم

بالنسبة للاختصارات، راجع صفحة المختصرات في أول الكتاب.

«روح الشعب» (وهو مفهوم فردي ولا عقلاني بالضرورة) وجعله في مصاف خالق: للقانون، للغة وللأبعاد الأخرى من ثقافة الشعب. إن مفهوم «روح الشعب» بذاته لم يعالج كما لو كان وسيلة مؤقتة، مفهوماً مساعداً يسمح بالإشارة مؤقتاً إلى تعددية الظواهر الفردية العينية والتي لم تكن قد طورت بعد بصورة منطقية بل ككلية تتمتع بوحدة حقيقية وله أيضاً صفة ما وراثية⁽¹⁾. إننا لا نرى فيه محصلة للنشاطات الثقافية التي لا حصر لعددتها. بل وبالعكس الأساس الفعلي لكل التعبيرات الثقافية المفردة عند الشعب، والتي تكون نابعة عنه.

يصنف روشر كلياً في دائرة التمثيلات هذه، والتي تعود في أصولها وفي نهاية المطاف إلى بعض الحجج التي قومها فيخته. فقد كان يؤمن كما سنرى بالوحدة الماورائية «للصفة الخاصة بالشعب»⁽²⁾. وكان يرى في «الشعب» هذا الفرد الذي يقوم بنفسه بتجربة التطور المطرد لشكل بناء الدولة والقانون، إلى جانب الاقتصاد أيضاً، يشكل هذا التطور جزءاً من سيرورته الحيوية بالمقارنة مع التطور الحيوي للكائن الانساني بالذات. يولد اقتصاد الشعب مع ولادة الشعب بالذات. أما مفهوم الشعب بحد ذاته فهو مفهوم لم يشرح بما فيه الكفاية. إذ لا يجب أن يفهم باعتباره مفهوماً تكوينياً مجرداً، ثمة فهم بسيط، يمكن استنتاجه مما ذكرنا

(1) (ملاحظة من فيبر) هذا ليس بالحالة الشائعة عند جميع ممثلي مدرسة التاريخ القانوني، بل عند اتباعهم في حقل الاقتصاد السياسي.

(2) (ملاحظة من فيبر) حول الاعتبارات المرتبطة بالعلاقة الناجمة عن ترابط الشعوب مع الظروف الجغرافية. (المقطع 37) حيث نجد سداجة في اعتبار «روح الشعب» بمثابة «عنصر أولي» بخلاف ما تقدمه امكانية التأويل انطلاقاً من منهج مادي.

به روشر عن فيخته وآدام ميلر بالمقابلة مع التصور «الذري» للأمة كما لو كانت «جملة أفراد». لقد كان حذراً جداً في اعتباره دون تحفظ مفهوم «الجهاز العضوي» شرحاً لجوهر الشعب أو «الاقتصاد الشعب»، لقد أشار عكساً لذلك إلى أنه لم يقصد استخدام هذا المفهوم إلا باعتباره التعبير الأقصر المشترك بين عدد من المسائل. ومع ذلك فإن ما يستنتج من هذه الصياغات، هو أن الفكرة العقلانية الصرف عن الشعب باعتباره كلية تتشكل في كل لحظة من قبل مواطنين يتوحدون سياسياً، لم تعد فكرة تفي بغرض المفهوم. بدل هذا المفهوم التكويني الذي نحصل عليه بالتجريد، وضع الكلية العينية لكائن جماعي ذي معنى باعتباره حاملاً أو ممثلاً للثقافة.

نص رقم 2

نقد الاقتصاد الماركسي 167- 166 WL 170- 166 WL (152- 147 ETS)

مع إننا لا نقاسم الاعتقاد البالي القائل بأنه يمكن استنتاج كلية الظواهر الثقافية واعتبارها نتاجاً أو وظيفة من تجمع المصالح «المادية»، فإننا نعتقد مع ذلك أن تحليل الظواهر الاجتماعية والسيرورات الثقافية من وجهة نظر خاصة ترتبط بمداها وبمشرطيتها الاقتصادية، كان تحليلاً علمياً من حيث المبدأ وقد شكل ذلك خصوبة خلاقة، وقد يكون ذلك ممكناً في المستقبل أيضاً شرط استخدام مبدأ التحليل هذا بحذر وشرط التحرر من كل ظن دوغمائي مسبق. مما لا شك فيه أنه لا بد من رفض ما يعرف «بالتصور المادي للتاريخ وهو ما يعتبر تصوراً للعالم، أو ما هو بمثابة الاسم النوعي الذي تشرح فيه الحقيقة التاريخية سببياً، لا بد من رفض ذلك بشكل قاطع: هذا مع العلم أن القلق الذي يساورنا في تأويل التاريخ تأويلاً اقتصادياً إنما يعتبر هدفاً من أهداف

مراجعتنا. يقتضي هذا الرأي بعض الايضاح.

إن ما يعرف «بالتصور المادي للتاريخ» في معناه القديم البدائي والعبقري كما ورد في البيان الشيوعي لا يمارس في أيامنا أي ضغط إلا على بعض الجهلة والهواة. ولكننا نجد أيضاً انتشاراً لأمر غريب جداً، حين يقتضي الأمر شرح ظاهرة تاريخية، فإن حاجتهم السببية ليست كافية ما لم يبرهن أن الأسباب الاقتصادية قد لعبت بطريقة ما وفي لحظة ما دوراً أساسياً. أياً كانت الحالة، فهم يكتفون بالفرضية الساقطة وبالصياغات العامة جداً، ذلك أن حاجتهم العقدية قد قضع مسبقاً أن تكون «القوى المحركة» الاقتصادية هي القوى الوحيدة «المميزة» الحقيقية و«المحددة في نهاية كل مطاف». والظاهرة وحيدة ليست وحيدة في نوعها. ذلك أن كل العلوم من علم اللغة حتى علم الاحياء قد نشرت وفي كل مناسبة، إلا وعاد بإنتاج ليس معارف متخصصة وحسب بل أيضاً «تصورات عن العالم». بتأثير الدلالة الثقافية العملاقة في الانقلابات الاقتصادية الحديثة وإلى جانب ما «للمسألة العمالية» بشكل خاص من بعد واسع، فإن النزعة الواحدة الراسخة والتي تميز كل معرفة تعصى على النقد، إنما هي نزعة قد انزلت إلى هذه الحفرة...

WL 168- 170

إذا كنا نشهد في أيامنا بعد فترة من تقدير لا محدود [للفعالية العلمية للتأويل الاقتصادي للتاريخ] أن هذا التقدير قد دخل مرحلة خطر سوء التقدير، فذلك يعود إلى غياب لا سابقة له للروح الناقدة التي بموجبها جرى استخدام هذا التأويل: كما لو كان «عالمياً» بمعنى أنه يمكن استنتاج كل الظواهر الثقافية - أي كل ما هو أساسي بنظرنا - كما لو كان في نهاية المطاف مشروطةً بظروفها الاقتصادية.

أما الشكل المنطقي الذي يبدو لنا فيه حالياً هذا التأويل فهو شكل متجانس كلياً. حيث يصطدم الشرح الاقتصادي الصرف بصعوبات فإن ثمة وسائل متعددة تدخل للحفاظ على فعاليته العامة كعامل سببي حاسم. أو أنه يصرار إلى معالجة كل ما لا يمكن رده إلى عوامل اقتصادية كما لو كان ولهذه الأسباب تحديداً شيئاً عرضياً وخالياً من الدلالة من وجهة النظر العلمية. أو أنه يصرار إلى إعطاء التصور الاقتصادي مصداقاً يجعل مما لا ينضوي تحته أمراً غير قابل للمعرفة، وذلك بهدف جعل هذا التصور حاوياً لكل المصالح الانسانية المرتبطة بطريقة ما بالوسائل الخارجية...

لا حاجة لنا الآن لنعرض لصاحب الاختصاص أن هذا التفسير لهدف التحليل الاقتصادي للمدنية كان في جزء منه حصيلة بعض التجمعات التاريخية التي وجهت المصلحة العلمية نحو مسائل ثقافية محددة مشروطة بالاقتصاد، وفي جزء آخر التعبير عن الحزبيات الوطنية المبالغ بها والتي نعاونها عند رجال العلم، وهذا ما يعتبر في أيامنا من أكثر الأمور بطلاناً. لا مجال في أي من مجالات الظواهر الثقافية لاعتبار الأسباب الاقتصادية وحدها أسباباً شاملة أياً كان المعنى، ولا حتى في مجال السيرورات الاقتصادية. ومن حيث المبدأ أن تاريخ بنوك شعب من الشعوب والذي يوحى بعدم الإشارة من خلال الشرح إلا إلى حوافز اقتصادية لهو تاريخ غير ممكن بالطبع، وكذلك وعلى سبيل المثال أن شرح (صورة) السيدة العذراء في قبة كنيسة سكستين انطلافاً من أسس اجتماعية - اقتصادية ترتبط بالحياة الثقافية في العصر الذي أنجزت فيه هذه اللوحة يعتبر شرحاً مستحيلًا. كذلك لا يمكن اعتبار ذلك الشرح شاملاً، الذي يحاول استخلاص الرأسمالية انطلافاً من بعض التحولات في مضامين الوعي

الديني التي أسهمت بتكوين الروح الرأسمالية. ومثل ذلك أيضاً يقال على الشرح الذي يعطى لبنية سياسية معينة انطلاقاً من ظروف جغرافية، في كل هذه الحالات، ما هو حاسم في تحديد درجة الأهمية التي تعزى للشروط الاقتصادية، ليس إلا نمط الأسباب التي يجب أن نلحق بها العناصر النوعية للظاهرة المعنية علماً أن العناصر هذه هي الحاملة للدلالة التي تعيننا هنا. يمكن تبرير التحليل الأحادي الجانب للحقيقة الثقافية من بعض وجهات النظر - وفي حالتنا هذه من خلال المشروعية الاقتصادية - عبر مجال منهجي صرف، وذلك أن تربية العين على رؤية نتائج مقولات الأسباب المتشابهة نوعياً ومن ثم الاستخدام الثابت لنفس الجهاز المفهومي والمنهجي، إنما يقدمان كل الحسنات القائمة على تقسيم العمل. لا يمتاز هذا التحليل بأي شيء «تحكمي» طالما أن النجاح إلى جانبه، هذا يعني طالما يحمل ترابطات تبدو ثمينة في مجال إلحاق السببية بالأحداث التاريخية العينية. إلا أن «أحدية الجانب» واللاواقعية في استخدام التأويل الاقتصادي الصرف للتاريخ ليسا في مطلق الأحوال إلا حالة خاصة بمبدأ شرعية عام كلياً من أجل معرفة علمية للواقع الثقافي.

نص رقم 3

الماركسية باعتبارها النموذج المثالي للتطور. WL 203- 204
(ETS 197- 199)

حتى الآن لم نتوصل لمعرفة النماذج المثالية، في ما هو أساسي، إلا باعتبارها مفاهيم مجردة لعلاقات نتمثلها نحن كما لو كانت تؤلف ما يستمر وسط جريان المستقبل، أي كأفراد تاريخيين بها يحدث التطور. لكن ثمة تعقيد يواجهنا هنا، وما يفجره بكثير من

السهولة (وبمساعدة مفهوم «النمذجة») هو الحكم المسبق الطبيعي الذي بموجبه يعتبر هدف العلوم الاجتماعية تحويل الواقع إلى «قوانين». فالتطورات يمكن أن تبني كما لو كانت نماذج مثالية، ويمكن لهذه البناءات أن تكتسب قيمة كشفية كبيرة جداً. لكن الخطر يبدو كبيراً هنا، خاصة إذا ما أخذنا النموذج المثالي والواقع الواحد بدل الآخر.

... بهدف إعطاء البرهنة على النموذج المثالي، أو على التطور بموجب النموذج المثالي صفة تعبيرية، نحاول هنا التمثيل عليه بمساعدة مادية عينية نتناولها من واقع التاريخ التجريبي. يكمن خطر هذه الطريقة - وهو خطر مشروع بذاته في ما يلي: أن تبدو المعرفة التاريخية هنا بمثابة «الخادم» للنظرية بدل أن يكون العكس هو الصحيح. بالنسبة للمنظر يبدو الاغراء كبيراً في اعتبار هذه العلاقة علاقة طبيعية، أو، وهذا ما هو أشد خطورة، أن يمزج بين النظرية والتاريخ أو أن يخلط بينهما بكل بساطة وسهولة. والخطر يصبح أكبر حين نعتبر البناء المثالي لتطور ما والتصنيف المفاهيمي للنماذج المثالية بمثابة أشكال ثقافية محددة (على سبيل المثال، أشكال النشاط الصناعي انطلاقاً من الاقتصاد الريفي المغلق، أو المفاهيم الدينية انطلاقاً من آلهة اللحظة) وصولاً لتطوير تصنيف نوعي. إن سلسلة النماذج التي تُستقى من السمات المفاهيمية المختارة ستبدو أنثى بمثابة تتابع تاريخي لهذه الأنماط، وهي سلسلة ضرورية لها قيمة القانون. إن النظام المنطقي للمفاهيم من جانب والترتيب التجريبي لما هو خاضع للتصور في إطار الزمان والمكان إلى جانب الترابط السببي من جانب آخر، كل ذلك سيبدو مترابطاً إلى درجة أن محاولة الاساءة إلى الواقع، لنؤكد فيه القابلية الفعلية للبناء، ستبدو محاولة لا يمكن مقاومتها.

لقد تحاشينا بقصد منا البرهنة على تصورنا انطلاقاً من حالة هي الأكثر أهمية بين البناءات النموذجية المثالية، وأعني بها نظرية ماركس. ولم نكن نريد تعقيد العرض بإدخال تأويلات ماركس ولا استباق نقاشات ستدخل على مراجعتنا التي ستخضع بانتظام للتحليل النقدي الكتابات التي تظهر حول هذا الكاتب الكبير أو التي هي على علاقة به. ولذلك سنكتفي بالطبع بالملاحظة التالية: إن كل «القوانين» وكل سمات التطور المبنية الخاصة بالماركسية - إن لها سمة تربطها بالنماذج المثالية. إن من سبق له أن اشتغل على المفاهيم الماركسية سيعرف الأهمية الكشفية الكبرى، بل الوحيدة لهذه النماذج المثالية حين تستخدم فقط في مجال مقارنة الواقع بها، كما سيعرف خطرهما حين تقدم كما لو كانت تملك صلاحية تجريبية، أي «كقوى فاعلة» حقيقية (أي ما يعني حقيقة ما ورائية أو باعتبارها نزعات، الخ...

نص رقم 4

الأخلاق الدينية ومصلحة الطبقات

لا وجود لأخلاق اقتصادية يمكن تحديدها بكل بساطة بطريقة دينية. إنها تمتلك بالطبع درجة من الاستقلالية الصافية بالنسبة لكل تصرفات الإنسان تجاه العالم والمشروطة بلحظات دينية أو بلحظات أخرى «داخلية» (بهذا المعنى)، درجة فن الاستقلالية تحددها وإلى حد كبير معطيات الجغرافية الاقتصادية والتاريخ. رغم كل شيء، بين العناصر التي تحدد الأخلاق الاقتصادية نجد أيضاً كواحد منها (ولنلاحظ هذه العبارة، واحد فقط) التحديد الديني لنمط الحياة. ولكن هذا التحديد بدوره متأثراً جداً داخل الحدود الجغرافية والسياسية والاجتماعية والقومية، بلحظات اقتصادية وسياسية. أما

ادعاء تقديم هذه الاستقلالات بكل تفاصيلها فيعني السباحة في بحر لا شاطئ له. في هذه العروضات، لا يمكن التحدث إلا عن محاولة التفتيش في كل حالة عن العناصر الموجهة لنمط حياة الشرائع الاجتماعية التي تؤثر بطريقة جد حاسمة في الممارسة الأخلاقية للديانة قيد البحث وهذا ما يعطيها خطوطها المميزة (نعني بذلك الحظوظ التي تميزها عن سائر الأديان والتي تمتاز بأهميتها بالنسبة للأخلاقية الاقتصادية). ليس ضرورياً إطلاقاً أن تكون هذه شريعة واحدة. ومن المحتمل أيضاً أن تتغير الشرائع الحاسمة في هذه النقطة على مدى التاريخ. ولا يمكن أبداً أن يكون تأثير هذه الشريعة المفردة تأثيراً حاسماً. ولكن باستطاعتنا أن نشير غالب الأحيان وبالنسبة لغالبية الأديان، إلى الشرائع التي كان لنمط حياتها تأثير ما، أو لنقل إنه قد أثر بشكل مبدئي...

إن العروض التي ستلي لن تدافع ولا بطريقة من الطرق عن الأطروحة التي تعتبر خاصية التدين مجرد وظيفة للظرف الاجتماعي عند الشريعة التي تبدو حاملة له: أن لا تكون على سبيل المثال إلا «إيديولوجيته» أو «انعكاساً» لموقع المصالح المادية أو الفكرية. بل بالعكس، إننا لا نتصور معنى مخالفاً من وجهة نظر هذه التحليلات غير هذا التأويل. مهما كانت التأثيرات الاجتماعية المشروطة بالاقتصاد والسياسة في حالة من الحالات قوية على الأخلاق الدينية، تظل هذه قد تلقت صفتها من المصادر الدينية. إنها تتلقاها أولاً من محتوى التبشير والوعد. وليس نادراً أن يكون تأويلها قد انقلب في الجيل اللاحق لتكون الأخلاق أكثر تأقلماً مع حاجات الجماعة، ومع ذلك وبشكل عام يظل التأويل متناسباً مع الحاجات الدينية لهذه الجماعة. وبشكل ثانوي فقط تتدخل دوائر مصالح

أخرى، وإن يكن بطريقة أشد أهمية وأحياناً أشد حسماً. إننا نلاحظ، وبالنسبة لكل ديانة، أن لتغير الشرائح المقررة اجتماعياً أهمية كبرى بكل تأكيد، ولكننا نلاحظ من جهة أخرى أن نمط الديانة وبمجرد ما يثبت، فهو يمارس تأثيره بطريقة جد واسعة حتى على نمط حياة الشرائح غير المتجانسة إطلاقاً.

نص رقم 5

فك السحر عن العالم RS I 541- 566

(RS I 541- 542)

... الديانات النبوية وديانات المخلص...، وفي حالات متعددة لها أهميتها بالنسبة لتاريخ التطور، لم تقم هذه الأديان علاقة وثيقة مع العالم ومع أنظمتها وحسب (وهذا تحصيل حاصل كما يستدل من العبارات التي استخدمنا، بل إنها أقامت معهم علاقات متبادلة يسودها التوتر. وهذا ما كان بالفعل خاصة بالنسبة للديانات التي اكتسبت صفة ديانات الخلاص. يستدل على ذلك من معنى الخلاص ومن العقيدة النبوية في الخلاص وذلك انطلاقاً من اللحظة التي تتحول فيها هذه وبطريقة منتظمة إلى أخلاق عقلانية موجهة نحو منافع دينية داخلية باعتبارها وسائل خلاص. أي وبلغة عادية بقدر ما تبتعد عن مجرد الطقوسية لتتحول إلى ديانة إقناع. من هذه الزاوية يصبح التوتر أقوى من الزاوية الأخرى، أن العقلنة والارتقاء في امتلاك الخيرات الداخلية والخارجية (بالمعنى العريض للكلمة) يتقدمان أيضاً. ذلك أن العقلنة والارتقاء الواعي في علاقات الإنسان بمختلف دوائر ملكية الخيرات خارجية وداخلية. دينية ودنيوية سيؤدي إلى مزيد من الوعي بالأمور المنتظمة الداخلية والخاصة بمختلف الدوائر وكذلك بالنتائج المترتبة عنها: من هنا يترك لها

التعبير عن التوترات المتبادلة التي ظلت غامضة على البساطة البدائية لعلاقة الإنسان بالعالم الخارجي. تلك هي نتيجة عالمية كلياً، وهي على جانب من الأهمية بالنسبة لتاريخ الأديان ولتحول ملكية الخبرات إلى علاقة عقلانية، لا يمكن تتبعها بوعي ويمكن بالمعرفة جعلها علاقة متعالية.

RS I 544

... تبدو هذه الظاهرة بوضوح كلي في الدائرة الاقتصادية. نهدف كل مسيرة بدائية، سواء كانت سحرية أو خرافية ولتؤثر في الأفتدة وفي الآلهة ولمصحلة الفرد، تهدف للفوز بحياة طويلة، الصحة، المجد، ذرية، وربما تطويراً للقدر. في الآخرة والثروة كهدف يعتبر تحصيل حاصل، سواء تعلق الأمر بديانة الأسرار الألوسية أو بديانات الفينيقيين والديانات النادية، بالديانة الشعبية الصينية، باليهودية القديمة بالإسلام القديم أو بالوعود المقطوعة للعلمانيين الثقة في الهندوسية أو البوذية، خلافاً لذلك لم يتوقف التوتر بين ديانة الخلاص المتسامية وبين الاقتصاد العقلاني عن النمو. يعتبر الاقتصاد العقلاني بمثابة مشروع عقلاني. إنه يتأسس على أسعار العملات والتي تتكون في السوق وفقاً لمبدأ صراع المنفعة الذي يقوده الناس فيما بينهم. دون تقدير لسعر مالي، أي دون صراع لا مجال لإقامة أية حسابات. إن العملة هي العنصر الأكثر تجريداً والأشد لا شخصية الذي نجده في حياة الناس. وبالتالي بقدر ما يتبع فلك الاقتصاد العقلاني القوانين المحايثة له، يصبح أكثر فأكثر غير مقبول بالنسبة لكل علاقة متخيلة مع أخلاق دينية تقول بالإخوة. يزداد ذلك مع تزايد العقلنة وبالتالي مع تزايد العامل اللاشخصي. ذلك أنه بالإمكان تعقيد العلاقة الشخصية بين

السيد والعبد بشكل كامل من وجهة نظر أخلاقية. ذلك لأن العلاقة شخصية فعلاً. لكن ذلك يصبح صعباً - وبكل الأحوال ليس بنفس المعنى ولا بنفس النجاح - بالنسبة للعلاقة بين واضعي اليد المتابعين على التزامات مدنية وبين المدنيين المجهولين بحد ذاتهم والذين لم يكونوا هم نفس الأشخاص دائماً في بنك الرهون العقارية؛ فلا علاقة شخصية بين هذين الفريقين. وإذا ما حاولنا ذلك فإننا نصل إلى النتيجة التي عرفتنا عليها الصين: كبح العقلانية الشكلية...

(RS I 546- 548)

... يجب أن يصبح التوتر بالمقارنة مع النظم السياسية في العالم قوياً أيضاً بالنسبة لأخلاق الأخوة الناتجة عن ديانات الخلاص... هنا أيضاً كما في حالة الدائرة الاقتصادية كانت المسألة أكثر أهمية بقدر ما كان النظام السياسي أكثر عقلانية. بكل موضوعية ودون ما اعتبار للشخص، دون بفضاء وبالتالي دون حسب؛ هكذا يقوم الجهاز البيروقراطي في الدولة مع الإنسان السياسي المنتمي إليها، وكما الإنسان الاقتصادي بممارسة مهامه، بما في ذلك معاقبة الجور خاصة حين يؤديه بالمعنى المثالي للقواعد العقلانية التي تنظم عنف الدولة. ووالنظام هذا بالتالي ويسبب لا شخصيته حتى لو كانت المظاهر تشير إلى العكس وفي نقاط متعددة هامة أقل قبولاً بالنسبة لانتظام أخلاقي مادي من الأنظمة البطيركية التي تستند على واجبات من الشفقة الشخصية وعلى التقدير العيني الشخصي للحالة الخاصة، وتحديداً على اعتبارات الشخص. ذلك أن كل مسيرة وظائف الدولة السياسية الداخلية في العدالة والادارة إنما تنظم، وبمعزل عن كل سياسة اجتماعية نهائياً وبالضرورة دائماً تبعاً

للبرغماتية العملية لمصلحة الدولة العليا: على الهدف المطلق بذاته (والذي يبدو أخيراً خالٍ من المعنى بالنسبة لكل ديانة عالمية) لإقامة وإعادة تنظيم والتوزيع الداخلي والخارجي للسلطة. ينطبق ذلك الآن كما انطبق فيما سبق على السياسة الخارجية. إن الدعوة إلى العنف في وسائل الاكراه لا نحو الخارج وحسب بل نحو الداخل أيضاً لهي دعوة أساسية بالنسبة لكل تجمع سياسي. بل أكثر من ذلك، إن هذا ما يجعل منه تجمعاً سياسياً في مصطلحنا: إن الدولة هي التجمع الذي يزعم احتكار العنف الشرعي. ولا يمكننا تحديدها بخلاف ذلك. مقابل ما جاء في الموعظة على الجبل «لن تقاوم الشر بالعنف» تجيب الدولة: «لا بد من استخدام العنف اسهاماً في انتصار العدالة وعليك تحمل مسألة الجور». وحين لا يكون عندنا شيء من ذلك من وجود للدولة. حينها سيكون المجال مفتوحاً «لفوضى» سلمية. ولكن وتبعاً لرسيمة لا رد لها وهي ترتبط بكل نشاط، فإن العنف والتهديد بالعنف سيولدان باستمرار عنفاً جديداً. تتبع مصلحة الدولة هنا، سواء بتوجهها نحو الخارج أو نحو الداخل القوانين الخاصة بها. ونجاح العنف أو نجاح التهديد به إنما يتعلق في نهاية الأمر بالطبع بعلاقات القوة لا «بعدالة» أخلاقية حتى لو سلمنا عامة بإمكانية وجود معايير موضوعية لمثل هذه العدالة. بكل الأحوال، من أجل عقلنة دينية بيّنة النتائج. فإن الظاهرة النموذجية للدولة العقلانية التي تجعل كل واحدة من الجماعات أو من أصحاب القوة الذين يتواجهون في صراع عنيف يعتقد أنه على حق وبكل براءة، أن ذلك لا يمكن فهمه إلا باعتباره حماقة أخلاقية. تماماً كاللجوء إلى الله واستخدام السمة باطلاً في صراع سياسي عنيف، هذا في الوقت الذي يجب فيه رفع كل عنصر أخلاقي عن التحايج السياسي إذ إن ذلك قد يبدو أكثر صفاء وأكثر شرفاً. يجب أن تظهر السياسة أكثر

غربة عن الاخوة بقدر ما تكون «موضوعية» وأكثر انسجاماً مع الحسابات، وحررة من كل شعور انفعالي سواء تعلق الأمر بالغضب أو بالحب...

RS I 552- 553

... كما يتبع النشاط العقلاني السياسي والاقتصادي قوانينهما الخاصة، فإن كل نشاط عقلائي آخر في العالم سيظل مربوطاً بالضرورة بالشروط التي توجد في العالم، وهي شروط غريبة عن الأخوة على أن تكون هذه الشروط وسائل النشاط أو غاياته، وبالتالي فإن هذا النشاط سيدخل وبطريقة من الطرق بتوتر ما مع أخلاقية الاخوة. وهو نشاط يحمل أيضاً في طياته توتراً عميقاً. فكل نشاط يتبع قيمة أخلاقية ترتبط بعمل مجدّد في حالة فريدة: فهل يكون ذلك مقروناً بنجاح النشاط أو بقيمة خاصة به، وهذا ما يجب تحديده بطريقة أخلاقية ما. هل يجب أن تبرر مسؤولية الفاعلة عن النتائج الغايات المستخدمة وفي أية حدود؟ أو بالعكس هل تسمح القيمة الكامنة في مقاصد العمل بطرح المسؤولية عن النتائج ونسبتها إلى الله أو إلى الفساد أو إلى جنون علم تخلى عنه الله؟ إن تسامي القصد الاخلاقي الذي يعتبر من صنع الاخلاق الدينية يجعل الميل إلى الخيار الثاني أكثر قبولاً: «إن المسيح يتصرف بعدل وهو ينسب النتائج إلى الله». ولكن إذا ما طبق هذا المبدأ بطريقة متناسقة، فإن النشاط الخاص وبمواجهته للقوانين الخاصة بالعالم، سيكون نشاطاً محكوماً باللاعقلانية من حيث تأثيراته. بمقابل ذلك يمكن أن يؤدي منطق البحث عن خلاص متحول إلى هلوسة إلى رفض النشاط العقلاني غائباً باعتباره كذلك، وبالتالي إلى رفض كل سلك يتضمن غاية ووسيلة باعتباره تصرفاً مرتبطاً بالعالم وغريباً عن الله...

... بالمقارنة مع مجال المعرفة المبنية على التفكير يبدو التوتر الواعي المرتبط بالتدين أكبر وأكثر مبدئية. أما الوحدة فهي أكثر اكتمالاً في مجال السحر وفي صورة العالم السحري الصرف، كما نجد ذلك في الصين مثلاً. ثمة معرفة متبادلة ممكنة فيما يخص التفكير الماورائي مع العلم بأن هذا الفكر قد يؤدي بسهولة إلى الريبة. وليس نادراً إنطلاقاً من ذلك أن تكون الديانة قد اعتبرت البحث التجريبي الصرف، بما في ذلك ما يجري في علوم الطبيعة، أكثر تناسباً مع مصالحها مما اعتبرته الفلسفة. تلك، مثلاً كانت حالة الزهدية البروتستانتية. لكن وفي كل مكان حققت فيه المعرفة العلمية وبطريقة منهجية إزالة الوهم عن العالم وبتحوّله بذلك إلى آلية سببية، كالتوتر بالنسبة إلى ادعاءات الفرضية الأخلاقية التي تعتبر العالم منظماً من قبل الله أي أنه موجه بطريقة أخلاقية ذات دلالة أياً كانت هذه الدلالة، كان توتراً ظاهراً في نهاية الأمر. ذلك أن الاعتبار التجريبي بشكله النهائي والموجه للعالم بشكل رياضي قد طور من حيث المبدأ رفض كل نمط لاعتبار يحاول البحث عامة عن "معنى" للصيرة داخل العالم. ولهذا فمع كل توسع لعقلانية العلم التجريبي كان الدين يزداد أكثر فأكثر خروجاً من دائرة العقلاني ليدخل دائرة ما ليس بعقلاني، وليصبح من الآن وصاعداً وللمرة الأولى، القوة اللاعقلانية (أو المضادة - للعقلانية) التي تتعدى الأشخاص ببساطة.

نص رقم 6

دعوة العلم (S et P 88- 91) WL 591

... إنكم تطرحون علي أخيراً السؤال التالي: إذا كان الأمر

كذلك فما هو الشيء الايجابي الذي يقدمه العلم «للحياة» العملية والشخصية؟ ومع هذا السؤال نعود إلى دعوة العلم. وذلك طبيعي قبل أي شيء آخر: يحمل العلم المعارف حول التقنيات التي تسمح بالسيطرة على الحياة من قبيل التكهّن، سواء تعلق الأمر بأشياء خارجية أو بالنشاط الذي يقوم به الناس.

... [ثم يأتي فيبر على الخدمات التي يقوم بها العلم في اختيار الوسائل حين تكون غاية العمل واضحة، بالنسبة للتقني على سبيل المثال].

... بالنسبة لهذا ثمة شيء معطى عادة، إنه الشيء الاساسي، ألا وهو «الهدف». ولكن الأمر هذا ليس جلياً بالنسبة لنا، خاصة حين يتعلق الأمر بمسائل «أساسية» بالفعل. وهنا نصل إلى الاسهام النهائي الذي يمكن أن يقدمه العلم باعتباره علماً خدمة للوضوح كما نصل إلى ما يترتب على ذلك من حدود. يمكن أن نقول أيضاً بل علينا أن نقول: يمكن أن نستدل على هذا الموقف العملي، وذلك وجهة نظر «معناه» هذا إذا أردنا الانطلاق من المنطق الداخلي وبالتالي الاخلاص، لهذا الموقف الاساسي النهائي أو ذلك من التصور للعالم، كما يمكن لوجهة النظر هذه أن نرفض هذا التصور أو ذلك. ولنتكلم بطريقة مجازية، إذا ما وقفنا بجانب هذا الموقف فذلك يعني خدمة هذا الإله والتضحية بذلك الآخر. إذا ما ظليتم أوفياء لأنفسكم فإنكم ستصلون حتماً إلى مثل هذه النتيجة الداخلية النهائية وذات الدلالة. بإمكاننا مبدئياً تحقيق هذه المهمة. وهذا ما تطمح إليه تلك الة المتخصصة التي تطلق عليها اسم الفلسفة، وكذلك النقاشات المبدئية الفلسفية بجوهرها في العلوم المتخصصة. إذا كنا نعرف، عملنا (وهذا ما يجب افتراضه) فبمقدورنا آنذاك أن نجد

الفرد لا يعرف على المعنى النهائي من نشاطه الخاص، أو أقله أن ساعده في ذلك. إن ذلك على ما يخيل إلي ليس شيئاً مهماً حتى في حقل الحياة الشخصية البسيط. بل إنني أميل للقول إذا ما توصل استاذ لذلك فعليه أن يستخدمه كقوى «أخلاقية»: واجب استدراج الوضوح والشعور بالمسؤولية وسيكون أكثر قدرة على ذلك بقدر ما يرفض فرض اتخاذ موقف أو الإيحاء بفرضه على جمهور مستمعيه. بالطبع، تقوم الفرضية التي انطلق منها هنا من شيء أساسي: من الواقعة التالية، وهي أن الحياة بقدر ما تقوم بذاتها وبقدر ما تفهم من ذاتها، لا تعرف إلا الصراع الأبدي للآلهة فيما بينهم؛ أو لنتكلم لغة لا مجاز فيها، إنها لا تعرف إلا عدم تناسب وجهات النظر النهائية الممكنة عامة بالنسبة للحياة، واستحالة تنظيم الصراعات وبالتالي ضرورة أن تقرر لهذا أو لذلك...

WL 593 (S et P 91- 92)

... يعتبر العلم في عصرنا دعوة، نمارسها كما لو كانت مهنة متخصصة، بخدمة الوعي للذات والمعارف المرتبطة بالوقائع؛ إنه ليس نعمة يختص بها أصحاب الرؤى أو الأنبياء ليتمكنوا من توزيع خيرات الخلاص أو الالهامات، ولا هو جزء من تفكير الحكماء والفلاسفة حول «معنى» العالم. إننا نعتبر ذلك بمثابة معطى لا يمكن فكّه عن موقعنا التاريخي الذي لا نستطيع التنكر له إذا ما أردنا البقاء أوفياء لذاتنا. وإذا ما قام تولستوي الآن بينكم وتساءل: «من سيجيب، إن لم يكن العلم، على السؤال المتعلق بما يجب عمله وبأية طريقة يتوجب علينا تنظيم حياتنا؟»، أو لنستعيد اللغة التي تحدثنا بها هذا المساء: «من هو الإله الذي علينا خدمته؟ وهل يمكن اختيار غيره، ومن يكون؟ علينا أن نجيب، وحده النبي أو

المخلص هو القادر على ذلك. إذا لم يكن هذا موجوداً، أو إذا كنا لا نؤمن بتبشير، فإنكم لن تترددوا بالرجوع على الأرض، بدليل وجود آلاف الاساتذة. وهم أنبياء صغار متميزون ومجازون من قبل الدولة، يجهدون للعب دوره في قاعات التدريس. إن الشيء الوحيد الذي يمكنكم الحصول عليه، هو منع جيلنا الفتى من الوقوع في هذه الحالة الحاسمة: إن النبي الذي يدعون إليه في صلواتهم ليس موجوداً: وهم لن يتحققوا ما يعني هذا الغياب من عنف...

نص رقم 7

W et G 12- 13 (E et S 22- 23)

ككل نشاط، يمكننا أيضاً تحديد النشاط الاجتماعي:

1 - بطريقة عقلانية من حيث الغاية: باعتبار التوقعات فيما يخص سلوك اغراض العالم الخارجي وباعتبار سلوك الاشخاص الآخرين، وباستعمال هذه التوقعات باعتبارها «شروطاً» أو باعتبارها «وسائل» بهدف غاياته الخاصة التي أمكننا رؤيتها أو افتراضها عقلاً باعتبارها نتائج.

2 - بطريقة عقلانية من حيث القيمة: عبر الإيمان الواعي بأن طريقة التصرف المحددة إنما تتضمن وبكل بساطة وباعتبارها طريقة تصرف وباستقلال تام عن النتيجة، غاية ماثلة فيها ولا مشروطة؛ قيمة قد لا تكون أخلاقية، جمالية دينية أو أية قيمة أخرى.

3 - بطريقة انفعالية، أو شعورية: عبر المشاعر والانفعالات الآنية.

4 - بطريقة تقليدية: عبر العادات الملحقة.

أ - يمكننا تحديد موقع السلوك التقليدي بالمعنى الدقيق للكلمة، وكذلك التقليد الارتكاسي المخلص... على حدود وغالباً فيما

يتعدى ما نطلق عليه عادة اسم النشاط الموجه دلالياً. ذلك أنه ليس في غالب الأحيان إلا طريقة هزلية في أحداث رد فعل على تهيج عادي يتبع توجه الاستعدادات المتجسدة مرة واحدة وللأبد. يقترب نقل النشاط اليومي من هذا النمط الذي لا ينتمي إلى هذه المنظومة كحد أقصى فقط. بل لأن، وكما سنرى لاحقاً الثبات على العادات يمكن أن يتم عن وعي وبدرجات وبمعانٍ مختلفة، يقترب هذا النموذج وفي الحالة هذه من ما أوردناه في الفقرة رقم 2.

ب - يقع السلوك الانفعالي الصرف عند حدود، وغالباً فيما يتعدى، ما هو موجه بطريقة واعية «دلالياً»؟ قد يكون ذلك رد فعل غير متسلسل علمي إثارة قوية. ويعتبر تسامياً حين يكون النشاط الانفعالي المشروط قد حصل كتفريغ واع للحالة الانفعالية: في معظم هذه الحالات (لكن ليس دائماً) «يكون النشاط على طريق «العقلنة من حيث القيمة» أو هو نشاط غائي أو هو ينتمي إلى كليهما معاً.

ج - تتميز التوجهات الانفعالية أو العقلانية من حيث القيمة في النشاط كما يلي، إذ تطور الثانية (العقلانية قيمياً) نقاط مرجعية نهائية للنشاط وهي تتوجه بحرية وبانتظام تبعاً لهذه النقاط المرجعية.

العمل بطريقة عقلانية من حيث القيمة، إن من يتصرف دون اعتبار للنتائج المرتقبة، خدمة لما يبدو، وبمقتضى القناعة سيطرة على الواجب، والشرف والجمال، القانون الديني، الشفقة أو إعطاء أهمية للسبب أياً كان. أما النشاط العقلاني من حيث القيمة (وتبعاً للمصطلح الذي وضعناه نحن) فهو نشاط يتبع باستمرار أوامر معينة أو هو قيم تبعاً «للازمات» يعتقد الفاعل أنها قد فرضت عليه. وحين يتوجه النشاط الانساني بالزامات من هذا النوع - وهذا ما لا يحصل إلا بالنسبة لقسم متغير من الحالات، وفي غالب الأحيان في

حالات متواضعة - عندها نستطيع الكلام عن عقلانية من حيث القيمة. سنرى لاحقاً أن لهذه العقلانية أهمية كافية مما يميزها لتعتبر نمطاً خاصاً. هذا مع العلم أننا لا نحاول هنا إعطاء تصنيف مبالغ به لأنماط النشاط.

د - النشاط تبعاً للغاية. هو النشاط الذي يتبع فيه الفاعل توجهاته تبعاً للغاية، والوسائل والنتائج المرتبطة بها. وليصل إلى ذلك عليه أن يقابل عقلانياً الوسائل بالغايات، والغايات بالنتائج المساعدة، وأخيراً مختلف الغايات الممكنة فيما بينها: فهو لا يتصرف شعورياً (ولا انفعالياً) ولا تقليدياً. إن التقرير بين نتائج متضاربة ومتناقضة يمكن أن يكون موجهاً بطريقة عقلانية قيمياً: والنشاط لا يكون عندها عقلانياً من حيث الغاية إلا من حيث الوسائل. أو أن الفاعل قد يعالج الغايات المتضاربة أو المتصارعة باعتبارها حاجات موضوعية معطاة، دون أن يوجه نفسه بطريقة عقلانية قيمياً تبعاً «لأوامر» أو «الزامات» وأن يصنفها تبعاً لسلم وبحسب درجة الأهمية التي يوليها بوعي منه لكل منها؛ عند ذلك يوجه نشاطه بشكل يشبعها قدر الامكان وتبعاً لهذا النظام (مبدأ المنفعة الهامشية). يمكن أن يكون للتوجه العقلاني قيمياً للنشاط علاقات مختلفة مع التوجه العقلاني الغائي، ولكن من وجهة نظر العقلانية الغائية، فإن العقلانية من حيث القيمة تعتبر باستمرار لا عقلانية، وتصبح أكثر من ذلك بقدر ما ترفع القيمة التي يستند إليه النشاط باتجاه المطلق، ذلك أنها ستفكر أقل بنتائج النشاط إذ لا تعتبر هذه العقلانية بعين الاعتبار إلا بشكل ظرفي القيمة اللازمة للنشاط (القصد الخالص، الجمال، الطيبة المطلقة، الالتزام المطلق بالواجب). ثم إن العقلانية من حيث الغاية المطلقة للنشاط ليست إلا حالة قصوى. إنها بناء في الجزء الأساسي منها.

بعض المعطيات البيوغرافية والبيبليوغرافية

المعطيات التالية تضم أهم التواريخ وأهم النصوص التي وضعها ماكس فيبر في حياته العلمية الطويلة. مع عدم الأخذ بالمقالات الصغيرة والمقالات المثبتة في الصحف على مدى فترة طويلة. لقد تم الأخذ بعين الاعتبار إثبات المؤلفات التي أخذت منها النصوص السابقة. ولم نتطرق إلى المقالات السياسية (جمعت ونشرت عام 1921).

21 - نيسان 1864. ولادة ماكس فيبر في آر فورت.

من عام 1882 - إلى 1886. فترة الدراسة في جامعات هيدلبرغ، ستراسبورغ برلين وغوتنجن.

1889 - شهادة الدكتوراه في الدراسات القضائية في برلين، وعنوان الأطروحة: تطور مبدأ التضامن والملكية الخاصة في المجتمع التجاري المفتوح. وقد طبعت في السنة نفسها تحت العنوان التالي: مساهمة في تاريخ المجتمعات التجارية في القرون الوسطى.

1892 - الحصول على الجدارة (درجة الاستاذية) في القانون من

جامعة برلين. عنوان الأطروحة: دلالة التاريخ الزراعي في روما بالنسبة للقانونين العام والخاص.

بين 1893-1897 - سمي فيبر تبعاً أستاذاً للقانون التجاري والقانون
الجرماني في جامعة برلين. استاذ العلوم السياسية في
فريبورغ. أستاذ العلوم السياسية في هيدلبرغ. عام 1903 انقطع
عن مهمة التعليم لأسباب صحية وحافظ على لقب أستاذ
شرف في جامعة هيدلبرغ.

1903-1906 - «روشر وكنيس والمسائل المنطقية الناتجة عن الاقتصاد
التاريخي» مقالات ثلاث ظهرت في الكتاب السنوي للتشريع.

1904 - إستعاد مسؤولية التحرير في مجلة «أرشيف العلوم الاجتماعية
والاجتماع السياسي» مع فرنر سومبارت وادغار يافي. رحلة
إلى الولايات المتحدة.

1904 - موضوعية المعرفة في العلوم السياسية - الاجتماعية نشر في
مجلة أرشيف.

1905 - نشر الاخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية بشكل مقالين
ظهرا في مجلة أرشيف.

1909 - المشاركة في عمل جماعي (أسس الاقتصاد الاجتماعي)، أما
إسهام ماكس فيبر فكان «الاقتصاد والمجتمع». تأسيس
الجمعية الألمانية لعلم الاجتماع.

1913 - «حول بعض مقولات علم الاجتماع الفهمي، نشرت في
مجلة لوغوس.

1919 - الأخلاق الاقتصادية في الديانات العالمية . I - الكونفوشية والطاوية . II - الهندوسية والبوذية .

1917 - معنى الحياد القيمي في العلوم الاجتماعية والاقتصادية، في مجلة لوغوس .

الجزء الثالث من الأخلاق الاقتصادية - اليهودية القديمة في مجلة أرشيف .

1919 - العلم باعتباره مهنة، السياسة باعتبارها مهنة محاضرات أقيمت في رابطة الطلاب الليبراليين في ميونيخ .

1920 - الربيع: دروس عن علم اجتماع الدولة . تحضير القسم الأول من نظرية مقولات العلوم الاجتماعية . بدء تحضير طباعة علم اجتماع الأديان .

14 حزيران 1920 - وفاة ماكس فيبر في ميونيخ .

1921 - ظهور بعض مقالات في كتب فيبر . منها: الاقتصاد والمجتمع . أسس الاقتصاد الاجتماعي . ج 3 . الأسس العقلانية والاجتماعية في الموسيقى .

فهرست

الموضوع	الصفحة
مقدمة	7
الفصل الأول : حول أصول المنهجية الفيبرية: الجدول الدائر	
ضد المدرسة التاريخية الالمانية	11
الفصل الثاني: ماكس فيبر والماركسية	33
الفصل الثالث: العقلنة وإزالة وهم العالم	65
الفصل الرابع: منطق الفهم	87
الخلاصة:	109
نصوص مختارة من أعمال ماكس فيبر	113
بعض المعطيات البيوغرافية والبيبلوغرافية	133

1994/2/510